C 7 500 E

MAR 2 1960

ZEIT-WENDE

DIE NEUE FURCHE

Herausgegeben von Wolfgang Böhme · Otto Gründler · Friedrich Langenfaß
Eberhard Müller · Rudolf Alexander Schröder · Reinold von Thadden-Trieglaff

AUS DEM INHALT

HANS M. MÜLLER Löhne und Preise
THOMAS ELLWEIN Der Volksschullehrer in der modernen Gesellschaft
HANS-WERNER GENSICHEN Der Säkularismus und die Religionen
WILLY KRAMP Ankunft im Hotel
HEINRICH GEISSLER Ein Klassiker der Sowjeterziehung

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY

XXXI. JAHRGANG · FEBRUAR 1960 **2**

MAR 2 1960

VERLAG SONNTAGSBLATT · VERLAGSORT HAMBURG

INHALT

Hans M. Müller: Löhne und Preise 73
Wolfgang Böhme: Selig sind, die reines Herzens sind 77
Thomas Ellwein: Der Volksschullehrer in der modernen Gesellschaft 78
Hans-Werner Gensichen: Der Säkularismus und die Religionen . . 90
Willy Kramp: Ankunft im Hotel 105
Christine Lavant: Aus dem Gedichtband „Spindel im Mond" . . . 109

Kommentare

Heinrich Geißler: Ein Klassiker der Sowjeterziehung 110

Stimmen von draußen

Frauen aus Eisen 118
Schwerpunkt Familie 121

Bücher

Mondstücke 124
Abbild der Zeitgenossenschaft 125
Was eine Feder schreibt 126
Tarnung durch Belesenheit 129
Der Mensch im Stande der Deformation 130
Grundfragen menschlicher Existenz 131
Gestalt und Verkündigung Jesu 133
Ein Anwalt der Judenschaft 133
Probleme der Erziehung 135

Berichte 136

Randbemerkungen

Das Urbild des Fisches 140
Der Yogi und der Bürokrat 140
Zwiesprache 144

Bildbeilagen

Volksschule 88
Constantin Brancusi: Der Fisch 104

Schriftleitung: Dr. Otto Gründler, München 13, Tengstraße 8 V r, Fernruf 37 12 31
Dr. Wolfgang Böhme, Boll über Göppingen/Württemberg, Herrschaftsstraße 23, Fernruf Amt Boll 266

Verlag Sonntagsblatt G. m. b. H., Hamburg 13, Mittelweg 111, Fernruf-Sammelnr. 44 55 21
Mitglied des Gemeinschaftswerks der evangelischen Presse

Druck: Flensburger Druckerei, Flensburg, Nikolaistraße 7

Die „Zeitwende" kann über jede Buchhandlung, durch Bestellung beim zuständigen Zustellpostamt oder direkt vom Verlag bezogen werden. Einzelheft 2,20 DM; Vierteljahresabonnement 6,– DM zuzüglich Zustellgebühr.

Konten: Zeitwende im Verlag Sonntagsblatt; Postscheck: Hamburg 16 40 80; Bank: Hamburger Sparcasse von 1827; Girokonto 41 471.

Für unverlangte Manuskripte wird keine Haftung übernommen; Rückporto ist beizufügen. Unverlangte Rezensionsexemplare werden nicht zurückgesandt.

ZEITWENDE · DIE NEUE FURCHE

31. JAHRGANG / HEFT 2 FEBRUAR 1960

Löhne und Preise

Die gesamtwirtschaftliche Verantwortung der Sozialpartner

Das Jahr 1960 steht an seinem Beginn im Zeichen erheblicher sozialpolitischer Spannungen, die nur zu verstehen sind, wenn man sie im Gesamtzusammenhang der Wirtschaftspolitik sieht. Nachdem im abgelaufenen Jahr die Gewerkschaften eine auch von der Deutschen Bundesbank im Oktoberbericht ausdrücklich anerkannte Mäßigung in ihren Lohnforderungen gezeigt haben, sieht die Gegenwart anders aus. Es sind nicht nur die Tarifverträge von sehr großen Industriegewerkschaften gekündigt worden, so zum Beispiel bei der Metallindustrie und bei der IG Bau; auch in anderen Tarifbereichen sind darüber hinaus Lohnkündigungen durchgeführt oder angekündigt worden. Es ist weniger die Tatsache als solche beunruhigend als der Ton der Erklärungen, die diese Tarifkündigungen begleitet haben. Eine sehr deutliche Verschärfung und Radikalisierung kündigt sich an.

Die großen Arbeitgeberverbände weisen demgegenüber etwa auf die erhebliche Steigerung der Reallöhne in der Bundesrepublik hin: 52 % seit 1950; im Vergleich dazu: 13 % im selben Zeitraum in Österreich. Weiter versuchen sie nachzuweisen, daß die Steigerung der Produktivität und die Steigerung der Löhne in den letzten Jahren eine sehr ungleiche Entwicklung zeigen, wobei mit allem Nachdruck betont wird, daß Lohnsteigerungen, die über die Produktivitätssteigerung hinausgehen, die Stabilität der Währung gefährden müßten.

Der durchschnittliche Staatsbürger, nicht vertraut mit den Feinheiten der statistischen Methoden und auch nicht in der Lage, die Argumente der beiden Sozialpartner sachlich gegeneinander abzuwägen, kann nicht entscheiden, wo der volkswirtschaftlich gesunde Weg beschritten wird. Ein tiefes Unbehagen gegenüber dieser Entwicklung ist weit verbreitet, und es läßt sich nicht übersehen, daß die sehr scharfe Sprache einzelner führender Funktionäre des Deutschen Gewerkschaftsbundes Mißstimmung erregt und, wie man so gerne sagt, nicht ankommt. Das ist eine für den Deutschen Gewerkschaftsbund unerwünschte Entwicklung. Sie ist darüber hinaus auch aus staatspolitischen Gründen sehr unerfreulich. Eine gleichmäßige und gesunde Entwicklung auf sozial- und wirtschaftspolitischem Gebiet setzt ein Gleichgewicht der Partner voraus, das einen entsprechenden Einfluß auf die

öffentliche Meinungsbildung hat. Jede übertriebene Agitation fällt auf ihre Urheber zurück. Staatspolitisch brauchen wir die Stimme des Deutschen Gewerkschaftsbundes als einen wesentlichen Beitrag. Sie würde um so deutlicher gehört und um so ernster gewertet werden, je sachlicher sie ist. Worte wie „sozialer Skandal", „Kaufkraftverlust der breiten Masse" und ähnliche werden zu leicht als das erkannt, was sie sind, als eine agitatorische Übertreibung.

Tatsächlich sind die drei großen Ziele jeder verantwortlichen Staatspolitik auf wirtschaftlichem Gebiet: Vollbeschäftigung, Erhaltung der Kaufkraft der Währung und Erhaltung der Exportfähigkeit nicht lediglich als Angelegenheit der Lohnpolitik anzusehen. Die beiden Sozialpartner, Arbeitgeber und Arbeitnehmer, haben eine gemeinsame Verpflichtung gegenüber der Gesamtwirtschaft, die unteilbar ist. Im Oktober 1959 hat die Deutsche Bundesbank in ihrem Bericht mit Recht darauf hingewiesen, daß nicht nur die Lohnpolitik, sondern auch die Preispolitik die Stabilität der Währung und den gesamtwirtschaftlichen Ablauf entscheidend beeinflussen. Die Öffentlichkeit urteilt sicher nicht immer aus einer großen volkswirtschaftlichen Sicht heraus. Aber ihre Meinungsbildung schöpft aus den täglichen Erfahrungen beim Einkauf, und diese Erfahrungen sind durchaus nicht immer erfreulich. Auch die Bundesbank weist darauf hin, daß der Allgemeinheit mehr gedient wäre, wenn ein Teil der Gewinne an die Konsumenten weitergegeben würde. Gerade im letzten Jahr hat die Rationalisierung, die durch die Knappheit der Arbeitskräfte veranlaßt war, zu einer Verbesserung und damit, wenigstens teilweise, zu einer Verbilligung der Produktion geführt, die nur in einzelnen Branchen von einer Preissenkung begleitet war. Vor allem hat auch die Preissteigerung auf dem Gebiet des Nahrungsbedarfes im abgelaufenen Sommer sehr ungünstig auf die Meinungsbildung der Verbraucher gewirkt. Die Preisbildung auf dem Buttermarkt hat viel Verärgerung geschaffen, und es war berechtigt, wenn die Verbraucher zeitweilig eine rechtzeitige Öffnung der Einfuhrkanäle forderten. Wohl wurden diese durch die Trockenheit bedingten Preissteigerungen inzwischen zum Teil wieder rückgängig gemacht; aber der schlechte Eindruck wirkt nach.

Für die Gesamtwirtschaft entscheidend ist es doch wohl, daß der volkswirtschaftliche Mehrertrag durch absolute Produktionssteigerung und durch Senkung der Produktionskosten infolge der Rationalisierung nicht lediglich zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern geteilt werden kann, sondern der Gesamtwirtschaft durch eine Senkung der Preise und damit einer Verbesserung der Kaufkraft der Währung zugute kommen muß. Sieht man die Preisentwicklung im Ganzen an, so zeigt sich, daß der Index der Verbraucherpreise von 1950 bis Ende 1959 um 21 % gestiegen ist. Zugleich sind jedoch die Reallöhne stärker angestiegen als der Preisindex: damit wurde eine deutlich sichtbare Verbesserung der Lebenshaltung der breiten Masse der in der gewerblichen Wirtschaft Tätigen möglich. Das deutsche Volk besteht aber nicht nur aus Arbeitern und Angestellten; neben diesen großen Gruppen existieren die Beamten, die zahlreichen Angehörigen der Freien Berufe, die Angehörigen des kleinen Mittelstandes und schließlich rund 9 Millionen Empfänger von Renten und Pensionen, die von diesen beschränkten Festbezügen leben müssen. Wenn, wie wir es jetzt erleben, die Steigerung des Sozialproduktes zu einem Gegenstand des Streites zwischen den Arbeitgebern und Arbeitnehmern um ihren Anteil gemacht wird, dann muß man eine

solche Entwicklung mit allem Nachdruck als falsch bezeichnen. Die erhöhte Verantwortlichkeit der beiden Sozialpartner für die Gesamtwirtschaft kann nicht deutlich genug herausgestellt werden. Sie ist auch nicht einseitig ein Argument gegen eine Lohnerhöhung; sie ist ebenso ein gesamtwirtschaftliches Argument, das Gewerkschaften *und* Arbeitgeberverbände im gleichen Umfang sich zu eigen machen sollten. Der heute schon vorherrschende Eindruck, daß im Streit der beiden Sozialpartner um den Anteil weite Teile der Bevölkerung vergessen werden, darf nicht länger bestehen bleiben oder sich noch mehr vertiefen.

Hierzu kommt ein weiterer sehr entscheidender Gesichtspunkt, der von der Öffentlichkeit viel zu wenig berücksichtigt wird. Unsere Wirtschaftspolitik und die mit ihr eng verbundene Sozialpolitik wird zu einseitig vom binnenwirtschaftlichen Gesichtspunkt aus gesehen. Die Deutsche Bundesrepublik steht als Teil in der gemeinsamen Solidaritätshaftung der freien Welt. Sie ist für zwei große Aufgaben mitverantwortlich: für ihren Anteil an den Kosten der heute noch ungenügend vorbereiteten Verteidigung des Westens und für den Beitrag, der zur Entwicklung der entwicklungsfähigen Länder Asiens und Afrikas geleistet werden müßte. Unsere Verantwortung besteht nicht etwa, wie Millionen Menschen glauben, nur in der fortgesetzten Verbesserung unserer heute schon ungewöhnlich hohen Lebenshaltung, sie erstreckt sich vielmehr auf die beiden Aufgaben, die Freiheit durch Bereitstellung militärischer Abwehrmittel zu erhalten und die Voraussetzungen für eine freiheitliche politische und wirtschaftliche Existenz der farbigen Völker zu schaffen. Ganz einfach gesagt: wir müssen uns mehr als bisher überlegen, ob wir um dieser beiden Ziele willen nicht auf mehr Automobile, auf mehr Fernsehgeräte und auf mehr materielle Annehmlichkeiten verzichten wollen. Es ist gewiß zu begrüßen, wenn unsere Kirche zu freiwilligen Spenden für die hungernden Völker aufruft. Aber damit allein ist es noch nicht getan. Es genügt auch nicht, wenn hie und da aus öffentlichen Mitteln Einzelmaßnahmen finanziert werden. So lange die stärkste Militärmacht der Welt, die Sowjetunion, ihren Abrüstungswillen nur deklariert, aber nicht in tatsächlichen Maßnahmen zeigt, werden die freien Völker erhöhte Opfer bringen müssen, um ein militärisches Gleichgewicht zu erhalten oder — richtiger gesagt — überhaupt erst zu schaffen. Die sogenannte „Sorgenrede" des Bundesministers Strauß in Paris vor den verantwortlichen Männern der NATO war deutlich genug.

Aber Waffen sind *ein* Mittel, neben das die großen Beiträge treten müssen, die die Freie Welt für die wirtschaftliche und soziale Entwicklung der neuen Länder im asiatischen und afrikanischen Raum aufbringen muß. Das Mehr an Sozialprodukt, das wir in den letzten Jahren etwa in der Größe von vier bis fünf Prozent jährlich erzielt haben, gehört zwar uns, kann aber nicht nur bestimmt sein für binnenwirtschaftliche Zwecke, sondern muß für die genannten Aufgaben verwendet werden. Es ist ein Irrtum zu glauben, daß ein hoher Lebenshaltungsstandard im Westen oder, um ein beliebtes Schlagwort zu gebrauchen, ein hoher Stand der Sozialleistungen, die Freiheit garantieren. Die Frage ist vielmehr die, wie wir den jetzigen durchaus nicht unvorteilhaften Stand in der weltweiten Auseinandersetzung mit den totalitären Staaten des Ostens halten und zugleich die neu entstehenden Staaten der farbigen Welt durch unsere Hilfe mit uns solidarisch machen können.

Dem ernsthaften Beobachter drängen sich diese Gedanken auf, wenn er sich das der Gesamtproblematik gegenüber doch sehr inferiore Gezänk um die Frage der Löhne und Preise mit anhört. Dabei versteht es sich von selbst, daß Löhne und Preise ihre Regelung finden müssen. Aber die Methoden dieser Regelung und ihre Ergebnisse sind heute unbefriedigend. Es geht nicht nur um die Versachlichung der Lohnpolitik und die ebenso notwendige Versachlichung der Preispolitik. Es geht um die Erkenntnis, daß man sich bei Leistungen auf diesem Gebiet an gesamtpolitischen Maßstäben orientieren muß, die heute außer acht gelassen werden.

Hohe Verdienste der Unternehmungen und hohe Verdienste der Beschäftigten sind keineswegs unerwünscht oder gar zu bekämpfen. Sie finden aber ihre Grenze durch die gemeinsame Verantwortung der beiden Sozialpartner für die gesamtwirtschaftliche Stabilität, und sie müssen darüber hinaus begrenzt sein durch die großen wirtschaftlichen Anforderungen, die uns die Verantwortung für die Erhaltung der Freiheit und die Schaffung der Solidarität zu den neuen Staaten in Asien und Afrika auferlegt. Eine Autonomie der Sozialpolitik und der Wirtschaftspolitik gibt es nicht. Wird sie weiter so praktiziert, wie das zum Unbehagen großer Kreise des deutschen Volkes bisher geschehen ist, dann können wir leicht mit der Freiheit das verlieren, was wir heute einseitig als Ergebnis unserer freiheitlichen Wirtschaftsordnung postulieren: den hohen sozialen Standard, der zwar ein Bestandteil der freien Welt ist, aber nur eine Voraussetzung für die Erfüllung der Aufgaben darstellt, die letzten Endes für das Ganze und seine Erhaltung entscheidend sind.

Hans M. Müller

Es ist ein diametraler Unterschied, ob der „Mehrwert" des Einkommens allein der Befriedigung rein egoistisch-materialistischer Wünsche dient und allein dem Luxus und der Verschwendungssucht zur Verfügung steht, oder ob er einer notwendigen Wertverwirklichung der Gesellschaft zu dienen vermag. Das Verderbliche ist nicht der Überfluß des Kapitalvolumens, sondern unsozial und unethisch wird dieses Phänomen, wenn es der Interessensphäre der Gesamtheit entzogen und seine soziale Dienstverpflichtung verweigert wird.

Walter Künneth

Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen

„Glück" ist eines der großen Schlüsselworte der Epoche. „Jeder will glücklich sein" (Gaiser) — hier liegt die Triebkraft der Wohlstandsgesellschaft. Nicht mehr das Gute, das gewirkt, die Pflicht, die getan wurde, sind Maßstab erfüllten Daseins, sondern Lebenserfüllung wird erst dort gesehen, wo sich Glück einstellt.

Nun würde man irren, wenn man meinte, der christliche Glaube habe nichts mit dem Glück zu schaffen und predige allein „Entsagung". Der Mensch ist von Gott ohne Zweifel so erschaffen, daß er Erfüllung seines Daseins im Glück erfahren kann und erfahren soll. Und auch in der Kirche geht es immer wieder um das Glück des Menschen, besonders deutlich im Segen, wie ihn die Gemeinde am Schluß des Gottesdienstes empfängt.

Gefährlich wird es erst, wenn unter Glück nur mehr oder in erster Linie der Genuß des Lebens in einem äußeren Sinne verstanden wird. Dann erweist es sich nämlich sehr bald, daß die Sehnsucht nach Glück im Irdischen unerfüllbar ist und der Mensch, der allein nach Glück strebt, seine Würde verliert.

Christus weist uns sehr deutlich darauf hin, wo das wahre Glück des Menschen liegt. Seine Seligpreisungen sprechen vom Glück, aber sie beschreiben es mit uns ungewohnten Worten. Diejenigen nämlich werden selig (und das ist, genauer übersetzt: „glückselig") gepriesen, die Teil bekommen an Gott und der Herrlichkeit seines Reiches. Das können dann gerade auch Menschen sein, die uns unglücklich erscheinen: die Armen, Hungernden, Trauernden, Verfolgten und Verleumdeten. Sie müssen nur scheinbar am Rande des Lebens verkümmern. In Wirklichkeit liegt auf ihnen ein besonderer Glanz, umstrahlt sie Gottes Auserwählung, sofern sie ihr Leben in der Nachfolge Jesu leben und in alledem „reines Herzens" sind (Mt. 5, 8).

Die höchste Verheißung, die ihnen zuteil wird, lautet: „Sie werden Gott schauen." Unsere Menschenworte vermögen nur schwer zu umschreiben, was das heißt. Wir wissen darum, was es bedeuten kann, einen Menschen anzusehn und uns in solchem Ansehn ganz mit ihm zu verbinden. In der Schau Gottes soll sich eine Gemeinschaft herstellen, die von nichts mehr übertroffen wird: Teilhabe am Geheimnis des göttlichen Herzens, Einsicht in seine erhabene Weisheit, Austausch mit seiner alles umfassenden Liebe. Der Mensch, der Gott schauen darf, ist an den Ort gekommen, da sich sein Wesen wie nirgend sonst zu erfüllen vermag. Und indem wir das glauben und auf diese Wirklichkeit zugehen, vermögen wir schon jetzt glücklich zu sein, wie immer sich die äußeren Umstände unseres Lebens auch gestalten mögen.

Wolfgang Böhme

THOMAS ELLWEIN

Der Volksschullehrer in der modernen Gesellchaft

Die Statistik der Volksschullehrerschaft legt zwei Einteilungen nahe. Die eine folgt dem Verhältnis der Geschlechter. Zur Zeit amtieren etwa 40 Prozent weibliche Lehrkräfte. Zum anderen fällt die ungünstige Altersgliederung auf. Insgesamt ist fast die Hälfte aller Lehrkräfte älter als 45. Damit ergeben sich erste Gründe für den vielbesprochenen Lehrermangel, der noch einige Jahre andauern wird. Der Nachwuchs, den wir zur Zeit haben, würde zwar den normalen statistischen Bedarf decken, nicht aber den, der durch das vermehrte Ausscheiden der älteren Kollegen und durch die neuen Anforderungen an die Schule überhaupt entsteht. In der Hauptsache liegt der Lehrermangel aber sicher an der ungeklärten sozialen Lage des Volksschullehrers. Das zu ändern, ist Aufgabe der Kulturpolitik.

Drei Altersgruppen unterscheiden sich zunächst nach ihren Lebenserfahrungen, sodann auch wegen der verschiedenen Ausbildung. Die Gruppe der Älteren ist meist durch die frühere Seminarausbildung gegangen; die Mittelgruppe hat abgesehen von der nach 1918 vereinzelt üblichen Universitätsausbildung im wesentlichen die preußischen Hochschulen und die nach deren Muster eingerichteten Anstalten absolviert, in Süddeutschland die dort dauerhafteren Seminare, z. T. endlich die kurzlebigen Hochschulen des Dritten Reiches. Viele Mitglieder dieser Gruppe durchliefen die Notausbildung während des Krieges und kurz nach ihm. Die Jüngeren haben zumeist nach dem Krieg das Abitur gemacht und dann die sehr unterschiedliche Lehrerbildung der Nachkriegszeit erlebt, die nördlich des Mains sogleich an Hochschulen stattfand, während sich in Süddeutschland erst in den letzten Jahren akademische Formen einbürgern. Seit 1959 finden sich an den Hochschulen Studenten ein, die eine „normale" Schulzeit nach dem Kriege erlebt haben. — Die ältesten Lehrer haben ihre wichtigsten Bildungseindrücke während der zwanziger Jahre erfahren; viele von ihnen haben wegen des damaligen Lehrerüberhanges vor ihrer Anstellung noch in anderen Berufen gearbeitet oder zusätzlich studiert. Sie sind mit den Generationen der unmittelbaren Kampfzeit der Lehrerschaft in enge Berührung gekommen und haben die Schulreformbewegung auf ihrem Höhepunkt erlebt, um dann das Opfer der nationalsozialistischen Bildungspolitik zu werden. Die mittlere Gruppe ist dagegen weithin durch die Jugendbewegung und durch die Jugendformationen der Zeit nach 1933 gegangen und hat den Krieg mitgemacht, häufig als Offizier. Auch ein Teil der Jüngeren ist noch vom Krieg berührt und hat dann mit den etwas Älteren gemeinsam studiert. Erst in den letzten Jahren legen Jahrgänge ihre Prüfung ab, die sich schon im Zei-

chen des „Wirtschaftswunders" für den Beruf entschieden haben. Ihnen geben die vielen Lehrerinnen das äußere Gepräge.

Die älteren und die jüngeren Lehrer

Die stärksten gemeinsamen Züge hat nach meiner Erfahrung die mittlere Gruppe, also die Kriegsgeneration. Aus ihr treten die hervor, die erst später Lehrer wurden oder vor und während des Krieges studierten, aber erst nach dem Krieg ihre Arbeit beginnen konnten. Sie haben einen oft spürbaren Selbständigkeitsdrang und man findet unter ihnen viele, die auch außerhalb der Schule tätig sind. Mehr und mehr übernehmen sie die Führung in den Lehrerverbänden, die nach 1945 zumeist von den Älteren wieder aufgebaut worden sind. Man hat gesagt, der Zustrom nach 1945 habe eine erhebliche Blutauffrischung in die Schule gebracht. Daran ist sicher richtig, daß man heute vielen Lehrern begegnet, die man ihrem Habitus nach an anderer Stelle erwartete. Für ihre Vorgesetzten sind sie gelegentlich eine Last; sie haben im Krieg den passiven Gehorsam kultiviert und die soldatische Sturheit als Tugend erlebt, waren selbst Vorgesetzte und sehen von daher manches anders. Oft ist ihnen ein sehr individueller Unterrichtsstil zu eigen, in dem sich wohl die kurze Ausbildung und der Zwang, schon während der Ausbildung zu unterrichten, bemerkbar machen. Der persönliche Stil hat gelegentlich den Zugang zur Pädagogik erschwert. So verlassen sich manche dieser Lehrer ganz auf sich und beschäftigen sich mit der wissenschaftlichen Pädagogik, ohne ihrer praktisch zu bedürfen. In der Schule wirkt ihre Autorität oft distanzierter als die der Älteren; überraschend ist ihre Geduld.

Ich habe den Unterricht eines Vierzigjährigen miterlebt — 2. Klasse mit Kindern eines Arbeiterviertels —, der so geduldig und doch konzentriert war, wie ich es sonst kaum sehen konnte. Kein scharfes Wort fiel, keine Weisung wurde erteilt. Der Lehrer wirkte weniger väterlich als höflich und zwang damit seine Schüler, sich zu ihm auch mehr höflich als kindlich zu verhalten. Dieser Lehrer leistet ein gewaltiges Arbeitspensum; neben der Schule versieht er verschiedene Funktionen in seinem Verband, sitzt im Stadtrat und ist also auch Mitglied einer Partei mit manchen Verpflichtungen. Ausgeglichene Ruhe und kühle Skepsis gegenüber wohlmeinenden Ratschlägen, Weisungen der Vorgesetzten und pädagogischen Theorien kennzeichnen ihn ebenso wie Eifer und Gewissenhaftigkeit. Manchen etwa gleichaltrigen Lehrer lernte ich kennen, der in seinem Dorf Bürgermeister ist, im Gemeinderat oder in Vereinen wirkt, sich der Volksbildung annimmt oder sonst öffentlich tätig ist. Natürlich gibt es auch in diesen Jahrgängen Lehrer, die ganz und gar Lehrer sind oder die ihr Beruf so erschöpft, daß ihnen für anderes keine Zeit bleibt. Aber man spürt mehr die anderen, die einen eigentümlichen Drang haben, seßhaft zu werden und sich in ihrer neuen Umgebung einen Bereich aufzubauen, der deutlich

über die Schule hinausgreift, ohne daß diese dabei zu kurz käme. Geht man mit Rektoren aus dieser Gruppe durch ihre Schulen, dann ist der Stolz beiläufig; als Besucher soll und darf man das Äußere bewundern, aber man erfährt viel mehr von dem, was geplant ist und erreicht werden soll. Was ich an durchdachter Hinführung zur technischen Welt erlebte, war zumeist in solchen Schulen zu finden. Was dazu gesagt wurde, war wenig in der Theorie verankert; man sucht selbst seinen Weg und ist oft ängstlich bemüht zu verhindern, daß etwa der Besucher selbst irgendeine Formel oder einen Namen verwendet, um der Bemühung gerecht zu werden, sie also „einzuordnen". Man ist weniger für „Schule" und „Richtung", nimmt höflich zur Kenntnis, was dieser oder jener namhafte Pädagoge gesagt hat, doch trachtet man danach, sich vor der Wirklichkeit zu bewähren. Die Schüler entscheiden. — Es wurde gesagt, die Begeisterung, der Enthusiasmus, fehle. Daran mag etwas richtig sein; aber das ist kein Urteil, vor allem kein negatives.

Empfindet man in dieser Gruppe nicht selten die Skepsis gegenüber dem eigenen Tun, so wird man immer wieder überrascht von dem begeisterten Eifer, den sich noch viele Lehrer der älteren Generation bewahrt haben. Das ist ein kämpferischer Eifer, ein pädagogischer, ein reformerischer und oft ein wissenschaftlicher. Viele unserer älteren Volksschullehrer sind ungemein belesen, sie zitieren gern und sind oft von einer tiefen Gläubigkeit gegenüber der Wissenschaft beseelt. Sie haben noch erlebt, wie es umstritten war, ob es überhaupt eine Wissenschaft von der Erziehung gibt, sie haben mit großer Anteilnahme verfolgt, wie sich die Psychologie durchgesetzt hat, und sie sind wieder dabei, wenn die Soziologie sich ihren Platz erobert. Sie haben zeitlebens darunter gelitten, daß man ihnen eine anständige Ausbildung versagt und versucht hat, sie als bloße Handwerker abzustempeln, und in der Emanzipation der Volksschullehrer waren für sie die Gehaltserhöhung und die Selbständigkeit gegenüber der geistlichen Schulaufsicht fast weniger wichtig als das, was sich wissenschaftlich vollzog. Noch heute hoffen sie, daß nun, nachdem die wissenschaftliche Ausbildung des Volksschullehrers allmählich feste Formen annimmt, die Soziologie den nächsten Schritt tun und die Öffentlichkeit davon überzeugen wird, wie die Volksschule ausgebaut werden muß. Ihr Leben war oft ein Kampf; die Solidarität der Lehrerschaft ist für sie selbstverständlich und notwendig. Sie sind überzeugt, daß man nichts für Schule und Stand getan hätte, wenn nicht äußere Gründe ausschlaggebend geworden wären. Deshalb stehen sie oft auch den politischen Kräften mit Mißtrauen gegebenüber. Mißtrauisch sind viele von ihnen auch gegenüber der nachwachsenden Lehrergeneration, die ein pragmatischeres Verhältnis zur Wissenschaft und zur Politik hat, die anders paktiert und die Lehren der Vergangenheit häufig nicht mehr für anwendbar hält. Die Jungen endlich, denen „alles in den Schoß fällt" und für die man so eifrig gekämpft hat, werden mit Sorge beobachtet, ob sie das Erreichte sorgfältig bewahren und nicht als zu selbstverständlich hinnehmen.

Unter den Älteren sind freilich manche einen anderen Weg gegangen und haben den „Kampf" den Kollegen überlassen. Sie haben dafür einen engen Bund mit dem Beruf geschlossen, haben „ihrer" Schule gedient und ihr Leben wirklich in der Schule verbracht. Voll Stolz zeigt mancher Angehörige dieser Generation seine Schule. Es ist der Stolz auf das Werk, auf ein Leben voll Arbeit, das in diesem Werk steckt, und auf den Schatz von Erfahrungen, der der Schule zugutegekommen ist. Sie haben ihre Impulse aus der Reformbewegung der zwanziger Jahre bekommen und wir dürfen uns als Volk glücklich preisen, daß uns in dieser Zeit eine so große Zahl wirklich tüchtiger Schulmänner geschenkt worden ist, die unverdrossen in ihrem kleinen Kreis gewirkt, die Not der Wirtschaftskrise ertragen, später ihre Schule gegen das Regime abgeschirmt, im Kriege sehr buchstäblich das Feuer gelöscht und dann wieder von neuem begonnen haben. Sie haben sich auf jede neue Schülergeneration eingestellt, haben die Zeichen der Zeit erkannt und gedeutet, waren immer leidenschaftlich am Werk, gütig und dem Kind zugewandt — unsere Volksschule wäre angesichts aller Erschütterungen nicht, was sie ist, wenn sie nicht von jenen Lehrern und Lehrerinnen bewahrt worden wäre.

Unter den Älteren findet sich auch die größte Gruppe derer, die nach 1945 durch die Entnazifizierung betroffen wurden, die alle die vielen Vorwürfe auf sich nehmen mußten, die damals gegen die Lehrer erhoben wurden. Soweit solche Vorwürfe berechtigt waren, haben sie sich meist nicht auf das Tun in der Schule bezogen. Sie gründeten darauf, daß viele Lehrer manche Posten einfach annehmen mußten, die es damals so reichlich gab. Es ist nicht zu beschönigen: In jener Zeit hat sich ein Teil der Lehrer „danebenbenommen". Nur zum Teil sind die Ursachen politischer Natur; die Anfälligkeit mancher Lehrer ergab sich auch daraus, daß man durch Dienste für das Regime die soziale Stellung merklich verbessern konnte. Hitler hielt von den Lehrern nichts und sagte das deutlich. So hat mancher Lehrer seinen Beruf dahinter verborgen, daß er Ortsgruppenleiter war, und manch anderer hat sich in einer solchen Stellung etwas für das gerächt, was ihm früher widerfahren war. In einigen Gegenden Deutschlands ist dadurch das Verhältnis zwischen Lehrern und Pfarrern in Unordnung geraten, wobei diesmal die Lehrer enger mit der Macht verbunden waren. Im ganzen haben sich die Lehrer nicht anders verhalten als andere Bevölkerungsgruppen; doch diese Erinnerungen belasten noch immer ihr Verhältnis zur Politik und erschweren die politische Erziehung.

Wie sehr sich die jüngste Lehrergeneration von ihren Vorgängern unterscheidet, spürt man am ehesten auf einer Junglehrertagung oder im Hörsaal einer Pädagogischen Hochschule. Zunächst fällt die größere Sicherheit im Umgang auf, dann die Zahl der weiblichen Teilnehmer. Viele dieser jungen Leute sind unbefangen Lehrer geworden. Manche suchten einen „Job"; manche sahen die Chance, rasch zu einer selbständigen Arbeit zu gelangen; manche sahen die schöne und befriedigende Aufgabe. Begeisterung in früherem Sinne wird man vielleicht weniger spüren. Der Lehrerberuf ist kein ausgesprochener

Aufstiegsberuf mehr, die soziale Herkunft hat sich verändert. Zwischen den Studentinnen und Lehrerinnen und ihren männlichen Kollegen gibt es Unterschiede. Im übrigen hat die jüngere Gruppe noch nicht genügend profilierte Vertreter, die repräsentativ sind. Der Individualismus wird noch größer sein, die Verbandsarbeit etwa ist schwieriger als bei den Älteren. Der Drang nach beruflicher Fortbildung ist sicher nicht gesunken, doch scheint der Blick auf die Errungenschaften des Wirtschaftswunders gezielter, der Wunsch nach dem Auto und der Ferienreise verbreiteter. Vielleicht ist es schwer zu denken, daß eine größere Zahl dieser Gruppe ganz in der Schule aufgehen wird; der Berufseifer ist zwar sicher nicht geringer, aber das sogenannte Berufsethos hat sich doch spürbar gewandelt. Gewandelt haben sich auch die Formen der Geselligkeit und viele der Jüngeren haben sehr deutliche Vorstellungen von ihrem Lebensstil. Das Bild mag vergnügter geworden sein, unbelasteter, die Schwere des Berufes prägt nicht jenen Ernst, den man oft bei älteren Lehrern trifft.

Der Wandel im Lehrerberuf

In den drei Stadtstaaten sind schon heute mehr als die Hälfte aller in der Volksschule Tätigen Lehrerinnen. Die Flächenstaaten folgen nach, Bayern etwa beschäftigt bereits fast 49 Prozent weiblicher Lehrkräfte. Die Hochschulstatistik weist auf, daß sich diese Tendenz noch verstärken wird. In dieser „Verweiblichung" zeigt sich, wie wenig anziehend der Beruf für Männer geworden ist. Das hat äußere Gründe, beruht aber auch auf dem verbreiteten Vorurteil, Erziehung und Unterricht seien weibliche Aufgaben. Es ist genau so falsch zu sagen, die vielen Lehrerinnen schadeten der Volksschule. Die Schwierigkeiten liegen in Wahrheit auf der gleichen Ebene wie sonst bei den berufstätigen Frauen auch. Man wird häufig nicht mit der vollen Hingabe an den Beruf rechnen können; viele Lehrerinnen möchten gern heiraten, und die verheirateten sind dann nicht mehr ganz einsatzfähig, weil sie zwar ihren Unterricht geben, aber die zahlreichen Nebenaufgaben gern den Männern überlassen. Ein Sonderproblem ist die Neigung vieler Lehrerinnen, auf der Unterstufe zu unterrichten, ein anderes liegt in den Schwierigkeiten, die sich der Lehrerin auf dem Land in den kleinen Schulen entgegenstellen. Wirtschaftlich ist zu bedenken, daß viele Ausbildungskosten verloren gehen, da Lehrerinnen oft frühzeitig den Beruf verlassen. Hier sucht man nach neuen Wegen.

Manche der sich ergebenden Fragen werden sich lösen, wenn man sich an den neuen Zustand gewöhnt. Er wird sich wohl dahin verfestigen, daß auf einen Lehrer zwei Kolleginnen kommen, wobei man auf dem Land häufig den Lehrer nicht entbehren kann. Die Stadtkinder werden deshalb mehr und mehr auf ihren Lehrer, der heute häufig einen Teil der Funktionen des Vaters zu übernehmen hat, verzichten müssen, was zweifellos eine Benachteiligung ist. Im übrigen ist es falsch, die Entwicklung zu dramatisieren oder einseitig zu

fördern, indem man einer schiefen Berufsauffassung das Wort redet. Schule halten ist kein vorwiegend männlicher oder vorwiegend weiblicher Beruf; es ist ein menschlicher Beruf, in den sich Männer und Frauen teilen sollten. Erziehung ist ein Kunstwerk; die künstlerische Eignung hängt weniger vom Geschlecht als von anderen Eigenschaften ab. Was eigentlich nottut, ist eine größere Beweglichkeit der Verwaltung, um den entstehenden Schwierigkeiten gerecht zu werden, und eine Änderung des Bildes, das es heute für Frauen offensichtlich anziehender macht, Lehrer zu werden.

Man spricht gern vom typischen Lehrer. Jeder hat ein Bild von ihm, auch wenn es häufig aus der Erinnerung gewachsen, deshalb notgedrungen einseitig und zufällig ist und kaum ein zutreffendes Urteil gestattet. Es gibt Lehrer, die ganz in ihrer Schule aufgehen und von deren Milieu geprägt werden, und es gibt andere, die manches neben der Schule tun, sich bewußt oder unbewußt um einen Ausgleich bemühen und von denen man gelegentlich mehr in ihrer außerschulischen Funktion hört. Das Urteil, der Lehrer müsse in seiner Schule aufgehen, ist ebenso falsch wie das andere, der Lehrer habe Zeit genug und sei verpflichtet, auch außerhalb der Schularbeit etwas zu tun. Den Kindern und für sie ist es meist gleichgültig, wie es der Lehrer damit hält. Auch die Eltern sollten keine falschen Schlüsse ziehen, wenn ihnen hier ein Lehrer begegnet, der manches von einem Original an sich hat, und dort einer, der weltmännisch überlegen von seinem Unterricht zu erzählen weiß und den man im Parkett des Theaters ebenso trifft wie auf dem Sportplatz. Die Entscheidung fällt einzig in der Schule. Die Frage, wieviele gute Lehrer es gibt, ist deshalb unerlaubt; niemand könnte das beurteilen, es gäbe keine verbindlichen Maßstäbe. Die Lehrer wären freilich Ausnahme, wenn es unter ihnen mehr gute als durchschnittliche, mehr eifrige als bequeme, mehr mutige als feige, mehr erfolgreiche als erfolglose gäbe. Vergleichsweise gibt es gerade so viele gute Lehrer, wie es gute Ärzte, Pfarrer, Ingenieure oder Künstler gibt. Vielleicht ist das Bild sogar etwas besser, weil ja stets die Kinder da sind, das Ihre verlangen und kontrollieren. Jedenfalls ist, ob ein Lehrer gut ist, nicht davon bestimmt, ob er moderne Unterrichtsformen benutzt oder nicht, über seine Arbeit flüssig berichten kann oder nicht, eher schon davon, ob ihn seine Schüler mögen oder nicht. Nur kann auch ein Lehrer beliebt sein, der keine großen Ansprüche stellt. Im übrigen kann niemand beurteilen, ob ein Lehrer sein Bestes gibt, ob er phantasievoll genug oder immer zureichend vorbereitet ist. Hier liegt auch das Dilemma unserer Schulaufsicht. Sie beruht zu einem erheblichen Teil auf höchstens annähernd zutreffenden Urteilen.

Die Emanzipation des Lehrers

Seit etwa hundert Jahren gibt es so etwas wie eine Emanzipationsbewegung der deutschen Lehrer. „Daß diese Emanzipationsbewegung nicht gemeinsame

Sache aller Lehrer blieb, sondern sich spaltete, beinahe wie Liberalismus und Sozialismus, liegt wahrscheinlich auch an der verschiedenen soziologischen Herkunft der beiden großen Lehrergruppen: Die Volksschullehrer kommen aus küsterlichen Funktionen, die auf dem Lande den handwerklichen gleichgeachtet werden, und sind darum jener Emanzipationsbewegung leidenschaftlich verbunden; die Gymnasiallehrer, die Funktionen der Theologen übernommen haben, stellen einen säkularisierten Klerus dar, weshalb ihre Stellung zu jener Emanzipationsbewegung eine ganz andere ist" (E. Lemberg). Äußerlich scheint die Emanzipation fast beendet. Wir wissen heute darum, daß politische, wirtschaftliche und nicht nur soziale Erwägungen der Volksschule einen anderen Rang zusprechen als früher; die Arbeit des Lehrers wird zumindest deklamatorisch gewürdigt. Dennoch begeht man den neuen Weg noch nicht bewußt; die Situation des Lehrers ist nicht geklärt und mit vielen Vorurteilen belastet. Noch ist nicht fraglos, welcher Art seine Ausbildung sein muß, wie es mit seiner Bezahlung zu stehen hat und welche „Arbeitszeit" man ihm zumessen kann. Die Errungenschaften der letzten Jahre stellen sich dem Lehrer als erkämpft dar, nicht als freiwillig von Staat und Gesellschaft gewährt.

Unsere Gesellschaft ist überhaupt aus ihrer Ordnung herausgeworfen, so läßt sich auch der Volksschullehrer nicht mehr so einordnen wie früher; sein Beruf bedeutet keinen Aufstieg mehr für diese und keinen Abstieg für jene Schicht. In den Hörsälen finden wir nebeneinander den Sohn des Arbeiters und die Tochter des Professors, Söhne und Töchter von Kaufleuten, Angestellten, Pfarrern und vor allem Beamten. Der Nachwuchs vom Land ist weit vermindert, die nachgeborenen Bauernsöhne wandern in andere Berufe ab. Auch haben unsere Volksschullehrer „bessere" Heiratschancen, was einesteils mit dem Abbau des Standesdenkens zu tun hat, anderenteils aber auch zeigt, wie sehr sich die wirtschaftliche Lage geändert hat.

Am spürbarsten ist rein äußerlich der Wandel in den Wohnungen der Lehrer. Sehr häufig kann man ausgesprochen geschmackvoll und modern eingerichtete Wohnungen sehen, manche Errungenschaften der Technik sind selbstverständlich. Auf dem Land, das teils freilich noch unzumutbare Dienstwohnungen stellt, ist der Fernsehapparat verbreitet, das Plattengerät steht oft neben dem Tonband und das Auto gilt häufig schon als unerläßliches Requisit, auch wenn insgesamt noch nicht überwältigend viele Lehrer ein Auto besitzen werden. Außerdem sind die Lehrer reisefreudig und auf ihren Tagungen wird man immer wieder feststellen, daß sie „zu leben verstehen". Viele von ihnen üben einen großzügigen Stil der Gastfreundschaft. Das verbreitete Bild vom „kleinbürgerlichen" Lebenszuschnitt ist also falsch.

Auch die Unbefangenheit, mit der über Berufliches gesprochen wird, fällt auf. Ich habe oft beim Unterricht zugehört. Das ist manchen Lehrern nicht angenehm, weil es die Kinder stören kann oder sie selbst stört. Aber in der Regel findet man solche Bedenken nicht, eher wird dem Besucher freimütig gesagt, daß dieses oder jenes nicht geklappt habe oder man nicht vorbereitet

gewesen sei. Selbstverständlich begegnet man auch anderen Lehrern, Unsicheren, Befangenen oder Resignierten; doch die ersteren geben wohl den Ton an, ihr Lebensstil, dem ja auch ein Berufs- und Lebensgefühl entspricht, ist richtungweisender. Daß von Geld selten die Rede war, habe ich als wohltuend empfunden. —

Man darf bei alledem nicht vergessen, daß auch heute noch die Gefahren drohen, die einen negativen Berufstypus des Lehrers hervorbringen. Die eine ist die Einsamkeit des Lehrers im Beruf. Der Lehrer hat in der täglichen Arbeit keinen Umgang mit seinesgleichen, er erfährt keine „mündige Kritik". „Die Hinweise und Korrekturen, die er wie jeder Arbeitende braucht, kommen ihm nicht ungerufen, er muß sie sich aus der Literatur, aus Konferenzen und Gesprächen mit besonderer Anstrengung zusammenholen, und die letzte Bestätigung seiner Arbeit erfährt er nie" (H. Bohnenkamp). Der Zwang zur ständigen Kontrolle, die Gewöhnung an den Umgang mit Kindern, oft auch die Fiktion der Selbständigkeit der Kinder, die doch vom Lehrer genau vorbedacht wird — das alles kann sich auswirken. Die Öffentlichkeit kann die Voraussetzungen des Berufes bessern (Schulbau, Klassenstärke); das Risiko und die Gefahren bleiben.

Die andere Gefahrenquelle liegt im Bildungsbereich. Das Stichwort ist hier die Halbbildung. Die Aufgabe der Schule wurde ständig vermehrt. Ursprünglich auf elementare Fertigkeiten und Tugenden beschränkt, geht es der Schule heute um eine grundlegende Bildung. Sie setzt beim Lehrer ein erhebliches stoffliches Wissen voraus; gleichzeitig ist die Pädagogik zur Wissenschaft geworden, der Lehrer muß sie und die allgemeine Lehre vom Unterricht ebenso kennen wie die Lehre vom Unterricht in den einzelnen Fächern. Die musischen und handwerklichen Anforderungen kommen hinzu. Mit alledem ist der Lehrer überfordert. Er sucht sich Auswege, die stofflich zu einer Spezialisierung, methodisch häufig zu einer Verengung führen können. Die Fülle der Inhalte und Themen des Studiums fördert gelegentlich eine Art Rezeptwissen, wobei das Studium aber doch dazu führt, daß das Unzureichende des Verfahrens erkannt wird. Solange und soweit man einerseits die Oberstufe ausbaut und andererseits an dem Idealbild des Klassenlehrers, der „alles kann", festhält, bleibt das Problem ungelöst; gegen die fachliche Spezialisierung erheben sich erzieherische Bedenken. So müssen viele Lehrer sich bemühen, die Schlacken der Halbbildung abzustreifen. Nach Hermann Heimpel ist die Stoffanhäufung ein Mißverständnis der Wissenschaft selbst und als solches durch Denken zu beheben. Unsere Lehrer müssen oft während des Studiums Stoffe wahrhaft anhäufen; das Denken können sie dann erst später lernen. Auch hier also eine Unklarheit, der man mannigfaltig zu begegnen sucht. Doch zunächst bleibt der Lehrer in der Schwierigkeit, daß ihm heute z. B. weithin die Stoffauswahl übertragen ist, obgleich er sich nicht selten des Ungenügenden seines Wissens bewußt ist und nach Aushilfsmitteln greifen muß. Das Ende ist hier Resignation und dort „entschlossene Halbbildung". Die rechte Mitte zu finden, ist

schwer; in der Ausbildung fehlt es bislang an einer klaren Konzeption. Sie müßte wohl zwischen dem bisherigen „all-round-Wissen" und der reinen Spezialisierung liegen.

Einige Berufsbedingungen

Lange war der Volksschullehrer zu Nebentätigkeiten angehalten. Auch heute herrscht häufig noch die unterschwellige Vorstellung, der Lehrer sei nicht ausgelastet. Die zahlreichen Lehrer, die sich außerhalb der Schule betätigen, werden als Beweis angeführt. Tatsächlich ist es so, daß es erst in der letzten Zeit dem Lehrer möglich geworden ist, sich nur seiner Schule zuzuwenden oder anderes nur freiwillig zu tun. Die Funktion der freiwilligen Nebenbeschäftigung wird noch nicht gerecht gewürdigt. Sie schafft einen Ausgleich dafür, daß im Lehrerberuf etwas verborgen ist, was manche Persönlichkeiten nicht auf die Dauer zu „beruhigtem Ausschwingen ihrer Natur innerhalb der Berufssphäre" gelangen läßt. In Zusammenhang mit den Berufsgefahren muß also einerseits anerkannt werden, daß der Lehrerberuf seinen Mann ebenso fordert wie andere Berufe, während andererseits nicht übersehen werden darf, daß frühere Zeiten doch nicht nur irregeleitet waren, wenn sie durch die Verbindung verschiedener Aufgaben der persönlichen Dynamik andere Lebenszonen offenhielten, falls diese auf dem Felde des Lehrens erlahmte. Deshalb muß im öffentlichen Berufsbild vom Lehrer das Steckenpferd, die politische Tätigkeit, die Mitarbeit in der Erwachsenenbildung oder anderes anerkannt werden. Heute kann sich aber der Lehrer alledem nur freiwillig widmen, und es gibt dabei selbstverständlich eine Grenze. Wir haben legitim den Weg dazu zu eröffnen, daß der Lehrer sich betätigen kann, wie immer er will, solange das seiner Schularbeit nicht schadet. Das zu beurteilen, mag schwer sein. Man sollte weithin darauf verzichten: Jede neue Lebenserfahrung kommt auch der Schule zugute. Zudem wären unsere Erwachsenenbildung und unsere Jugendarbeit ernstlich gefährdet, wenn sich ihrer nicht vor allem die Lehrer annähmen.

Eng hängt damit die Frage der Arbeitslast der Lehrer zusammen. Seit sie Beamte geworden sind, ist der Fiskus quälerisch versucht, an sie den Maßstab des Verwaltungsbeamten anzulegen und Stundenzahlen auszurechnen. Dieses Stundensoll degradiert manchen Lehrer und ermuntert ihn, sich jenseits des Solls für unzuständig zu erklären. Tatsächlich ist die Leistung nicht meßbar. Das muß anerkannt werden, wir müssen auch einsehen, daß die augenblickliche Überforderung des Lehrers zu einem ständigen Schrumpfen der Weiterbildungsmöglichkeiten führt, er also von der Substanz zehrt. Das Werk der Erziehung ist eine Tätigkeit eigener Art. Ihr kann man arbeitszeit- und besoldungsmäßig immer nur in einem groben Rahmen gerecht werden, der viel Spielraum für die Einzelverantwortlichkeit frei läßt. Gerade hier wird das falsche Mißtrauen wach. Auf Grund schlechter Erfahrungen möchte man am

liebsten eine unkontrollierbare Tätigkeit kontrollieren, möchte die schriftliche Unterrichtsvorbereitung und anderes Vorzeigbare sehen und prüfen. Solche Kontrolle ist leere Fiktion. Wirksamer wäre die Selbstkontrolle der Lehrerschaft. Sie würde aber eine stärkere Selbst- und Kollegialverwaltung voraussetzen, die häufig — vor allem in Süddeutschland — an den bürokratischen Ansprüchen scheitert. So bleibt es oft bei dem veralteten Bild des Lehrers, der ständig „auf der Hut" sein muß.

Auf der gleichen Ebene liegen die mißlichen Besoldungsverhältnisse. Die Rangordnung der staatlichen Gehaltsgruppen, die auf einem Vergleich des Volksschullehrers mit dem Oberinspektor beruht, trifft ins Leere. Man müßte den Lehrer in eine günstigere Relation zum Studienrat bringen. Denn auch ohne soziales Pathos wird man zunächst von „der Schule" auszugehen haben und erst dann differenzieren können. In der heutigen Situation wird nur ein übriges getan, das unklare Bild vom Volksschullehrer am Leben zu erhalten, anstatt ein glaubwürdiges und überzeugendes, damit also auch anziehendes Berufsbild zu erarbeiten.

Die Lehrer und der Staat

Unsere Lehrer sind Beamte. Sie haben einen — manche schon zwei oder drei — Diensteide geschworen. Die Schulungstendenzen der Vergangenheit und der Nachkriegszeit, manche Enttäuschung und etwa auch die Entnazifizierung haben das Verhältnis zum Staat ernüchtert. Es hat nicht alles gehalten, was man sich versprach, als man darum kämpfte, die Lehrer aus den Fesseln der geistlichen Schulaufsicht oder der allzu engen Bindung an die Gemeindebehörden zu befreien. Der Status als Beamter barg eine Hoffnung, ist aber in manchem eine Enttäuschung. Unversehens ist man zu sehr in die Beamtenkategorien geraten, steht auf einer Vergleichsebene und unterliegt Verwaltungsformen, die in manchen Ländern noch etwas nahezu sozial Degradierendes an sich haben. In der Öffentlichkeit haben die Lehrer oft mit Vorurteilen zu kämpfen, nicht überall ist ihnen die Presse günstig, auch die Schule bietet Stoff für Sensationsmeldungen, und manche Reporter machen sich die Sache recht leicht. Wie die Öffentlichkeit noch kein klares Bild vom Lehrer hat, so wird man umgekehrt bei Lehrern einem ungeklärten Verhältnis zu ihrem Staat und der sie umgebenden Gesellschaft begegnen.

Das muß gesehen werden, wobei es unnütz wäre, nach Ursache und Schuld zu fragen. Auch dies gehört zur Entwicklung, in der noch manche Spuren der Vergangenheit zu überwinden sind. Eine davon ist, daß die Selbständigkeit des Lehrers noch immer nicht überall anerkannt ist. Das zeigt sich bei den Kämpfen um eine vernünftige Lehrerbildung, in den konfessionellen Schulstreitigkeiten oder aber in den Forderungen, die manche Verbände, Interessengruppen oder auch die Parteien an die Schule stellen. Die Schule gilt dabei häu-

fig als verfügbar, der Lehrer als ein Weisungsempfänger und Vollzugsbeamter, Erziehung als eine Angelegenheit, deren Ziele man bestimmen und deren Inhalte man vorschreiben kann. Das maßvolle Verhältnis, in dem das Tun der Schule aus dem Zusammenwirken von Eltern und Lehrern und in einer vernünftigen Beziehung zu den wirkenden Kräften unserer Zeit geschieht, fehlt teilweise noch oder wird einseitig zu Lasten der Lehrer verschoben, die als Funktionäre der verschiedenen Gruppen in Anspruch genommen werden.

In der Auseinandersetzung mit ihren oftmals unschönen Formen stehen die Lehrer häufig allein. Sie kämpfen „um Schule und Stand", was für sie in eins fließt, und bilden Fronten — Fronten gegen den Finanzminister, gegen „höhere" Lehrer- oder Beamtengruppen, auch gegen Parteien oder eine Kirche. Das stärkt noch immer die Solidarität, aber es isoliert. Deshalb fehlen manchmal auch die Maßstäbe für das, was die Schule zu geben hat und was sie verweigern darf und soll. Wir sollten den Lehrern zubilligen, daß sie sich zuallererst ihren Schülern verpflichtet fühlen und deshalb trachten, die Schule so ungestört zu lassen, wie es möglich ist. Dabei wissen die Lehrer natürlich, daß sie darüber nicht allein bestimmen können, aber sie sehen genügend Anhaltspunkte für die Auffassung, sie würden am wenigsten egoistisch und einseitig bestimmen. Die verbandsmäßige Teilung der Lehrer (Gewerkschaft und konfessionelle Verbände) mag all das noch verschärfen.

Die Gesellschaft und ihre Lehrer

Die in diesen Zusammenhängen sichtbare Unklarheit in der gesellschaftlichen Lage des Volksschullehrers liegt sicher nicht nur an einem veralteten Standesdenken, sondern auch an manchen überkommenen Vorstellungen. Sie äußert sich nicht überall gleich, ist auf dem Land sicher geringer als in der Stadt und betrifft keineswegs immer den Lehrer unmittelbar, sondern zunächst seine Schule. Dabei hat sich manches gebessert. Manches wirkt aber nach. Wir werden aus der Volksschule nie eine höhere Schule machen können, und man wird aus ihr immer die Begabteren abgeben; es wäre sinnlos, hier, wie es verschiedentlich geschieht, eine Utopie zu entwerfen. Aber man muß das, was in der Volksschule getan wird, würdigen, also auch den, der es tut. Das ist keineswegs nur eine Einkommensfrage. Letztlich steht der Volksschullehrer vielfach im Verdacht, Kinder, bei denen es für eine bessere Schule nicht reicht, soweit abzurichten und einigermaßen berufsbereit zu machen, wie es gerade noch möglich ist, also eine Arbeit zu verrichten, die mit Bildung nichts und mit Erziehung nicht viel zu tun hat. Weil sich der Bildungsstolz in unserem Volk häufig weniger in der Freude an der eigenen Bildung und mehr in dem Bewußtsein, eine bessere Bildung zu haben, niederschlägt, ist uns der Zugang zum Auftrag der Volksschule etwas erschwert. Wer von der Würde jedes Menschen spricht und eine ihr entsprechende Schule fordert, der kann in sogenann-

VOLKSSCHULKLASSE
Zweites Schuljahr

Foto Thomas Höpker-alpha

TURNSTUNDE
Foto Windstosser-Nüttgens-Bavaria

ZEICHENUNTERRICHT
Foto Mellinghaus-Bavaria

ten gebildeten Kreisen als Phantast abgetan werden. Realistisch ist es dann zu behaupten, in der Volksschule müsse man sich darauf beschränken, einige Elementarkenntnisse zu vermitteln. Im Denken unserer Zeit ist das dieser Aufgabe entsprechende Bild des Elementarlehrers noch immer verbreitet.

Leider kommt unser Staat solchen Vorstellungen manchmal entgegen. Die Schulverwaltung hat — ungeachtet großer Unterschiede — oft keine sehr glückliche Hand gegenüber den Lehrern. Die Schulaufsicht ist noch nicht gut geordnet und nicht frei von Mißtrauen. Endlich gibt man verwaltungsmäßig der Volksschule wenig Freiheit, so wie es auch dem geringen Rang der Lehrer in der Beamtenhierarchie zu entsprechen scheint.

Das Ergebnis zeigt sich im Lehrermangel und im Schrumpfen des männlichen Nachwuchses. Die Besoldung, mehr aber noch der Ruf des Volksschullehrers sind nicht anziehend genug. Es gehört viel Selbständigkeit dazu, den Ruf der Subalternität zu ertragen und von dem subalternen Lehrer, den es infolge jener Behandlung natürlich auch gibt, nicht abgeschreckt zu sein. Der Staat, also die kulturpolitisch Verantwortlichen werden sich ohne Schaden für die ganze Schule der hierdurch gestellten Aufgabe nicht entziehen können. Sie sollten dabei nicht diese oder jene schlechte Erfahrung anführen und von ihr her argumentieren, wie es so gern geschieht. Die vielen Lehrer, die ich kennenlernte und die unverdrossen das Ihre tun, sie scheinen mir schwerer zu wiegen als die anderen, die nachlässig oder sogar faul sind und sich ihrer manchmal schmutzigen oder dummen Schüler schämen. Alles, was wir heute für Schule und Lehrer tun, wird auch diesen weniger sympathischen Lehrern zugute kommen —, doch sei's drum, die anderen geben der Volksschule die innere Kraft und bestimmen ihren Weg. Wir haben ihnen dabei zu helfen und nicht hämisch auf negative Erscheinungen zu verweisen.

Daß es heute nicht mehr wie zur Zeit der deutschen Klassik einen durch Bildung privilegierten Stand gibt und geben kann, besagt... nichts. Denn trotzdem gilt, daß, je mehr sich individuelle Bildung in der Masse verflüchtigt, desto notwendiger die Erhaltung einer durch Bildung führenden Schicht wird. Wie anders als durch individuelle Bildung ist das zu erreichen? Und diese Bildung wie anders als durch Förderung der besten Anlagen? Wie anders schließlich kann das gelingen als durch das Wirken des pädagogischen Eros im Lehrer? Auch im Zeitalter der Masse kann die Schule auf keiner anderen Grundlage arbeiten. *Erich Wende*

HANS-WERNER GENSICHEN

Der Säkularismus und die Religionen

1. Religionslosigkeit oder Ersatzreligion?

Wer heute vom Säkularismus redet, gerät in die Gefahr, offene Türen einzulaufen und nachzusprechen, was längst in aller Munde ist. Haben nicht die Kultursoziologen seit langem alle Aspekte der modernen Entgötterung der Welt untersucht und offengelegt? Haben nicht die Theologen mit der radikalen Verweltlichung sogar ihren Frieden gemacht und auf die jetzt, nach Abschluß des constantinischen Zeitalters, anhebende Epoche der Religionslosigkeit und der mündigen Welt die Hoffnung gesetzt, daß nun erst die wahre Freiheit des Glaubens zu gewinnen sei und die Kirche durch die Entheiligung der Welt ihrer Sendung an die Welt gewiß werden könne? Indessen lassen sich bei näherem Zusehen noch Unbekannte in der Rechnung entdecken, die sich dem Gesamtbild nicht recht einfügen wollen. Man braucht nicht nur an die begrifflichen Unschärfen und Schwierigkeiten zu denken, die dem Reden von Säkularismus und Säkularisation anhaften können. Wenn ein amerikanischer Kriminologe den Säkularismus kurzerhand zu „einer Grundursache des Verbrechens" (J. E. Hoover) erklärt, während manche Theologen darin geradezu die große Hoffnung für die Christenheit zu sehen scheinen, dann gehen allerdings für den unbefangenen Beobachter diese Deutungen weiter auseinander, als ihm begreiflich sein mag, und man versteht die Klage, daß der Begriff Säkularismus „zu fließend sei, als daß er sich im Netz irgendeiner Begrifflichkeit einfangen ließe" (Leroy Loemker). Immerhin sollten sich solche Verständigungsschwierigkeiten aus dem je verschiedenen Standort der Beurteiler erklären und mit einigem guten Willen auch beheben lassen.

Schwieriger wird es schon, wenn man den Säkularismus einmal genauer auf seine Beziehung zur Religion untersucht. Es wird heute allgemein zugestanden, daß die spezifisch säkularistische Infragestellung der Religion, die Ablehnung einer Sakralisierung der Welt und schließlich die Profanisierung aller Lebensbereiche nur auf dem Hintergrund des Christentums, im besonderen des abendländischen Christentums, möglich sind, wo christlicher Glaube und profane Welt von Anfang an zueinander in Spannung stehen. Aber nicht immer ist man sich darüber klar, daß damit Ansatzpunkte zu neuer religiöser oder pseudo-religiöser Bindung und Gestaltung gegeben sind. „Die Freigabe weltlicher Kultur erfolgt nicht in einer einfachen Zuwendung zu irdischen Werten und Dingen, sondern in einer Wendung, bei der das Religiöse gleichsam als Leerstelle erhalten bleibt", bei der es also nicht notwendig zu der Befreiung zur Mündigkeit kommt, sondern zu einer „aus der Lebenssäkularisation ent-

stammenden Ideologie" (A. Müller-Armack). In diesem Sinn kann gerade der Säkularismus für Religion, oder wenigstens Ersatzreligion, in hohem Maße anfällig sein, kann Religion in der Gestalt der Verkultung innerweltlicher Werte hinter der Fassade der Verweltlichung ihr Wesen treiben, auch wenn sie von den Theoretikern längst totgesagt ist. Ob dieser Zustand erwünscht sein kann, ob damit gar dem Christentum noch eine bessere Überlebenschance gewährt ist, muß als sehr fraglich gelten. Immerhin ist damit zu rechnen, daß das Verständnis der Säkularisierung als einer durchgreifenden Verweltlichung, die der Religion schlechthin ein Ende setzt — ganz gleich, ob man dergleichen beklagt oder begrüßt —, unter Umständen nicht so sehr von der Fähigkeit zu leidenschaftsloser Zeitdiagnose zeugt als vielmehr von einem blinden Fleck für das, was Religion ist. Oder sollte es eine List der Idee des Säkularismus sein, daß sie ihre Ziele zu erreichen sucht, indem sie Religionslosigkeit vortäuscht, in Wirklichkeit aber die religiöse Lebensdimension mit zu umgreifen und so unter ihre Botmäßigkeit zu bringen trachtet, daß sie zwar nicht Gott, wohl aber den Göttern eine Art Narrenfreiheit einräumt — wobei man dann allerdings noch offen lassen müßte, was die Götter mit dieser ihrer Freiheit einmal anfangen und welches Schicksal sie dem Säkularismus bereiten könnten?

Das Abendland ist insofern schlecht daran, als es der Wachsamkeit gegenüber den Göttern, gegenüber der Wirklichkeit hinter den Idolen seit langem entwöhnt ist, die Theologie nicht ausgenommen. Es hat der Welt einen unschätzbaren Dienst geleistet, indem es die bedenkliche Gleichsetzung von westlicher Kultur und christlicher Religion, von der es jahrhundertelang beherrscht war und mit der es seinerseits die nichtwestliche Welt zu beherrschen unternahm, wenigstens im Grundsatz anzuzweifeln und damit *einer* Form der spezifisch religiösen Idolatrie abzusagen begann. Aber es vermochte das daraus resultierende Auseinandertreten der Sphäre des Glaubens und der Sphäre der Profanität bisher nicht hinreichend abzufangen in einem Glauben, der seiner Heimatlosigkeit in der Welt und seiner Sendung an die Welt gleichermaßen gewiß war. Wo es die Religion der Profanität zum Opfer brachte, meinte es dadurch die Freiheit und Autonomie des mündigen Menschen zu gewinnen; aber war und ist es den neuen Dämonien gewachsen, die damit vielleicht entfesselt worden sind?

Für gewöhnlich wird diese Situation, die nun doch nicht mehr allzu rasch mit der Formel „Religionslosigkeit" umschrieben werden sollte, als eine Angelegenheit behandelt, die den Westen allein angehe und ihm heute als wesentlicher Teil seines geistigen Schicksals aufgegeben sei. Diese Betrachtung ist sachgemäß, sofern die enge Verflechtung von Christentum und westlicher Kultur Voraussetzungen geschaffen hat, die anderswo so nicht bestehen. Sie ist aber fragwürdig und zu eng, sofern die abendländische Entwicklung seit Beginn der Neuzeit auch in die Welt der großen Kulturen des Ostens und in die weiten Bereiche der sogenannten primitiven Kulturen hineingewirkt und

dort Folgen gezeitigt hat, die der abendländischen Kontrolle längst entzogen sind. Man sollte an diesem Punkt nicht allein denen das Wort lassen, die flüchtige Reiseeindrücke unterwegs notieren, um mit dramatisierten, oft mehr vom Gefühl als von Sachkenntnis diktierten Schilderungen das abendländische Gewissen aufzuschrecken und an den Segenswirkungen der säkularen Zivilisation zweifeln zu lassen. *So* wichtig nimmt die nichtwestliche Welt den Westen gar nicht mehr, daß sie etwa vor lauter Gram über die Schuld des weißen Mannes nicht zur Selbsthilfe käme und sich nicht von sich aus in voller Freiheit die Errungenschaften westlicher Zivilisation anzueignen suchte! Besser kann ein sachliches Gespräch mit einem nichtchristlichen Asiaten oder Afrikaner darüber belehren, inwiefern die abendländische Entwicklung in der nichtwestlichen Welt Reaktionen erzeugt hat, die heute unser Schicksal mitzubestimmen beginnen und von denen man darum je eher je besser Kenntnis nehmen sollte. Das erste Wort wird dabei oft genug ein deutlicher Ausdruck der Geringschätzung sein: Was helfen dem Westen seine Maschinen, seine Monopole, seine Mondumkreisungen, wenn ihm darüber doch die transzendenten Bindungen verloren gegangen sind? Der Osten wird die westlichen Maschinen übernehmen, die westlichen Monopole brechen — und er wird dem Westen darin überlegen sein, daß er dafür nicht den Preis der Irreligiosität zahlt, daß er den Kult der Profanität nicht mitmacht.

Niemand wird behaupten wollen, daß damit die Probleme des westlichen Säkularismus gelöst wären. Aber es sollte allmählich erkennbar werden, daß hier nicht mehr so weitergeredet werden kann, als brauche man sich um die Stimmen jenseits der eigenen Grenzen nicht zu kümmern. Freilich bilden diese Stimmen ein verwirrendes Konzert, in dem schon die Leitmotive schwer auseinanderzuhalten sind, gar nicht zu reden von der Vielfalt der Variationen und der Nebentöne. Von Religion zu Religion, von Kultur zu Kultur, von Region zu Region ist der Klang ein anderer, und es bedarf jeweils des speziell geschulten Ohrs, um nicht nur zu hören, sondern auch zu verstehen. Ohne Bild gesprochen: die Einwirkungen des Säkularismus und die Reaktionen, die dadurch ausgelöst werden, lassen sich mit einiger Sicherheit nur aus tiefdringender Kenntnis der Lage in einem überschaubaren Bereich ermitteln. Außerdem ist in Rechnung zu stellen, daß die Lage nicht stabil, sondern allenthalben im Fluß ist, so daß die Diagnosen von heute schon morgen nicht mehr zu stimmen brauchen. Das alles darf nicht davon abhalten, wenigstens den Versuch einer Analyse zu wagen, auch wenn dabei kaum mehr als skizzenhafte Andeutungen einiger Umrißlinien zu erwarten sind.

2. Die Antwort der primitiven Religion

Wie immer man den Begriff Säkularismus definiert — daß eine „Lebens- und Denkungsart, die das Heilige, Unbedingte, Sakrale leugnet" (Reinhold Nie-

buhr), im Bereich der sogenannten *primitiven* Religion und Kultur zunächst verwirrend und erschütternd wirken muß, ist nicht nur eine religionswissenschaftliche oder kultursoziologische Hypothese, sondern eine in aller Welt mannigfach bestätigte Erfahrung. Der Primitive steht in der urtümlichen Einheit von Welt und Überwelt, von Leben und Religion. Die natürliche Gemeinschaft ist zugleich Heilsgemeinschaft. In der Zugehörigkeit zu ihr ist für den einzelnen das Heil verbürgt; denn sie umfaßt sowohl die sichtbare als auch die unsichtbare Welt, die Lebenden, die Toten und die Geister. Hier entstehen die Normen, die das Leben des einzelnen und der Gemeinschaft in allen seinen Bereichen und Etappen regieren. Wer in die natürliche Gemeinschaft hineingeboren ist und an den Familien- und Stammesriten teilnimmt, hat Anteil an der Kraft der unsichtbaren Mächte, die das Leben beherrschen und deren man sich eben mittels der Riten immer aufs neue zu versichern hat. Über den Geistern und Mächten mag noch ein ferner Schöpfergott geahnt werden; aber er tritt zu den Menschen nicht in Beziehung. Nicht von ihm, sondern von den Mächten ist die religiöse Sanktionierung des Lebens zu erwarten und zu erlangen. Sie sind es, die einerseits den geordneten Gang des Alltagslebens vorzeichnen, die andererseits aber immer dann besonders in Funktion treten müssen, wenn der geordnete Ablauf durch unvorhergesehene Ereignisse Störungen und Krisen erleidet. Für eine Trennung von religiöser und weltlicher Sphäre ist dabei jedenfalls kein Raum.

Eben diese Trennung ist nun aber ein Hauptwesenszug des Säkularismus und daher der neuralgische Punkt, an dem sich die Konflikte entzünden, wo immer die säkulare Lebensart in die primitive Sphäre einbricht. Der Widerstand scheint um so aussichtsloser, die Verstörung um so nachhaltiger, als ein Eingriff in die Strukturen des äußeren Lebens immer zugleich einen Eingriff in die Religion bedeutet und umgekehrt. Wenn es heute kaum noch irgendwo das ganzheitlich-primitive Leben in Reinkultur gibt, dann ist schon darin zweifellos eine Folge der weltweiten Ausbreitung der westlich-säkularen Zivilisation zu sehen. Indessen sind damit die Akten über das Schicksal primitiver Religion im Ansturm des Säkularismus noch keineswegs geschlossen. Unter dem Einfluß des modernen Staatsgedankens mag die alte Familien- und Stammesordnung zerbrechen; Geldwirtschaft und Industrialisierung mögen die überkommene wirtschaftliche und soziale Struktur zersetzen; die neuzeitliche Schul- und Hochschulbildung mag das alte vorwissenschaftliche Weltbild in Frage stellen. Fast zwangsläufig verbindet sich mit alledem die schon vertraute Gestalt des „entwurzelten" Eingeborenen, der als ein äußerlich und innerlich Heimatloser die Großstädte Afrikas oder die Goldfelder auf Neuguinea und anderswo bevölkert. Gleichwohl wird es nötig sein, stärker zu differenzieren, wenn man nicht vorschnell einem Klischee verfallen, sondern die Vielfalt der Reaktionen richtig verstehen will.

Zunächst wird man nicht völlig außer acht lassen dürfen, daß es noch immer weite Bereiche gibt, in denen der Schock der Säkularisierung kaum emp-

funden wird oder sich jedenfalls nur im betonten Beharren bei den überkommenen Lebensformen äußert. Was für den Weißen zweckmäßig und nützlich ist, wird zur Kenntnis genommen, ohne daß man sich ernstlich davon berühren läßt. Das Flugzeug des Weißen, seine landwirtschaftlichen Methoden, seine Lebensweise gehören zu seinem besonderen „mana", das mit dem „mana" des Eingeborenen nichts gemein hat. Seine Götter sind fremd und sprechen eine unverständliche Sprache. Eine Begegnung der beiden Welten findet nicht statt, weil sie gar nicht miteinander in Konkurrenz treten können. Der Europäer mag sich bemühen, diesen Zustand so lange wie möglich zu erhalten. „Ein Eingeborener, der nicht mehr im Busch ist, ist eben kein Eingeborener mehr", sagt Albert Schweitzer. Aber auf die Dauer wird es selbst in abgelegenen Gebieten und mit den Mitteln des Patriarchalismus alten Stils immer weniger möglich, den status quo zu bewahren.

Gewöhnlich bricht diese Art der Reaktion unter dem Einfluß der „Entwurzelten" zusammen, die vom Zauber der säkularen Zivilisation angerührt sind und ihn, wenn auch vielleicht nur in kleiner Münze und mit vielen Entstellungen, innerhalb der alten Stammeswelt unter die Leute bringen. Jetzt locken die Glücksgüter der neuen Welt — die Lohntüte der Minen, das Fahrrad, das Radio. Jetzt wird der Ruf nach „education" laut, drängt man sich nach den Schreibtischen der staatlichen Verwaltung. Jetzt wird auch ein tragendes Element der angestammten religiösen Überlieferung in Frage gestellt: Die Götter und das Heil waren ja an den Stamm gebunden; wer den Bereich des Stammes verläßt, begibt sich, im wörtlichen Sinne, in partes infidelium und gerät damit in die Gefahr, seines Anteils am gemeinsamen Heilsbesitz verlustig zu gehen. Trotzdem kann auch auf dieser Stufe die Religion ihre Macht behaupten. Der Afrikaner, der einen ganzen Monatslohn in einem steifen Hut nach englischem Muster anlegt, tut das ja nicht nur aus Eitelkeit oder um sich äußerlich dem Weißen anzugleichen. Er sucht mit den ihm zugänglichen Mitteln an der besonderen Macht des Weißen Anteil zu gewinnen und tut damit grundsätzlich nichts anderes als etwa die Mädchen in seinem Heimatdorf, die beim althergebrachten Schlangentanz nicht nur die Bewegungen der Schlange nachahmen, sondern auch lebende Schlangen in die Hand nehmen, da sie für die Dauer des Tanzes mit den Schlangen identisch zu werden glauben.

Auf breitester Basis wird der Versuch, mit den Mitteln der magischen Geisteshaltung sich des Machtgewinns durch die westliche Zivilisation zu versichern, im Cargo-Kult der Südsee-Insulaner unternommen. Die Güter der Weißen, so sagt man, sind nicht nur ihr Besitz; der Anteil, den die Ahnen den Eingeborenen zugedacht haben und der von den Weißen mit List zurückgehalten wird, muß mit Hilfe imitativer Magie und erneuter Hinwendung zu den Geistern den rechtmäßigen Besitzern zugeleitet werden. Der südindische Hausdiener, der vor dem Motorrad seines Herrn ein Opfer bringt, um Unfällen vorzubeugen, oder der Neger, der mitten in einer brasilianischen Großstadtstraße einen „despacho", eine Opfergabe für den Straßengott Bara, nie-

derlegt, handeln im Grunde unter der gleichen Voraussetzung — daß die Macht der Geister, die nur mit den Mitteln der Magie zu kontrollieren ist, der Macht der westlichen Zivilisation letztlich überlegen ist, da diese von jener mit umgriffen wird. Auch im politischen Bereich, in dem bereits die Spielregeln der westlichen parlamentarischen Demokratie gelten, kann sich die alte religiöse Bindung noch durchsetzen: In Chiengmai, der zweitgrößten Stadt Thailands, hat 1957 die Bevölkerung in feierlicher Zeremonie öffentlich die Schutzgeister der Stadt, die Seelen der verstorbenen Könige und andere Geistwesen angerufen, um auf die Parlamentsabgeordneten des Distrikts je nach ihrem Verhalten in der Volksvertretung Fluch oder Segen herabzuwünschen. Im modern regierten Staat Ghana ist erst neuerdings die Libation, die Palmweinspende für die Ahnen, im staatlich-parlamentarischen Zeremoniell wieder zu Ehren gebracht worden.

Man könnte versucht sein, diese Vorgänge bestenfalls als Rückzugsgefechte der alten Religion zu deuten, komme doch in ungezählten Fällen der Zeitpunkt, da die Illusionen schwinden, die magische Seelenhaltung als Relikt unzeitgemäßen Aberglaubens abgelegt werde und der europäisierte Eingeborene sich endgültig in der säkularen Bindungslosigkeit vorfinde. Daß es auch diese Fälle gibt, ist nicht zu leugnen. Mindestens für Afrika aber zeichnet sich daneben noch eine andere Entwicklung ab: Der „schwarze Europäer", der in der alten Welt nicht mehr, in der neuen noch nicht wirklich zu Hause ist, ist heute nicht selten auf dem Wege zu neuen Zielen, zu einem Typ des modernen Afrikaners, dessen Umrisse noch nicht in jeder Hinsicht klar zu erkennen sind, bei dem aber die Religion als integrierender Faktor eine bedeutsame Rolle spielen kann. Neben die „restafrikanische" Tradition, in der das Alte unbewußt lebendig erhalten wird, und neben das zeitweilige Kapitulieren vor der Gewalt des Neuen tritt eine „neoafrikanische" Kultur, die Überkommenes bewußt wiederbeleben will, ohne doch auf die Dienste des Neuen zu verzichten. Der Kulturkonflikt ist da; aber Zerrissenheit, Bewußtseinsspaltung, Entwurzelung und Religionszerfall behalten nicht das letzte Wort. „Wie in der Kunst ist auch in der Religion Kuntu" — das Wie, der Stil, das Verhalten im Unterschied von Kintu, dem Ding — „unwandelbar und bleibt das Kennzeichen der afrikanischen Kultur" (Janheinz Jahn). Auch wo der Overall den Lendenschurz, die Industriegesellschaft die Dorfgemeinschaft ersetzt, ist die Welt erfüllt und bewegt von Kräften, hält sich die magische Struktur des Verhaltens, wird die Gottheit „angerufen, herbeizitiert und durch die Gläubigen verkörpert". Auch wo der Afrikaner scheinbar gänzlich dem westlich-säkularistischen Streben erliegt, materielle Dinge nur um des Besitzes willen zu erwerben, darf man sich von der Fassade nicht täuschen lassen; dahinter kann wie eh und je der Wille lebendig sein, sich der Macht, der Mächte zu versichern, die erst den Dingen Sinn und Bedeutung verleihen. Kuntu, der Stil, ist mehr als Kintu, das Ding. Man wird es schließlich aufmerksam zur Kenntnis nehmen müssen, daß diese magische Verhaltensweise heute bereits hier und da ein spezifisches Sen-

dungsbewußtsein entwickelt, das den westlichen Säkularismus ausdrücklich in die Schranken fordert. Der Beitrag der primitiven Welt zur Auseinandersetzung um die Zukunft von Glaube und Unglaube sieht möglicherweise anders aus, als man bisher im Abendland meinte. Er könnte, jedenfalls für *seinen* Bereich, die Aufmerksamkeit in eine Richtung zurücklenken, die der Westen nur deshalb nicht recht zu sehen vermag, weil sie ihm seit langem allzu weit aus dem Blickfeld gerückt ist.

3. Die Reaktion der Hochreligion — das Beispiel Indiens

Auf der Weltmissionskonferenz von Jerusalem 1928 hatte der amerikanische Quäker Rufus M. Jones Aufsehen erregt mit der These, daß nicht mehr die nichtchristlichen Religionen die Rivalen des Christentums seien, sondern „die in aller Welt sich ausbreitende säkulare Lebensweise und Lebensphilosophie". Nicht Mission alten Stils, sondern im Gegenteil ein Bündnis aller Religionen gegen diesen gemeinsamen Feind schien das Gebot der Stunde zu sein. Was immer von dieser Folgerung zu halten war — in der Diagnose steckte die unausgesprochene Erwartung, daß in den „Hochreligionen" Widerstandskräfte gegen den Siegeszug des Säkularismus verborgen seien, die nur auf wirksame Mobilisierung warteten. Das Menschenalter, das seit der Konferenz von Jerusalem vergangen ist, hat diese Erwartung in vieler Hinsicht bestätigt, wenngleich die Forderung der gemeinsamen Front heute mit guten Gründen nicht mehr leicht nachgesprochen werden wird, wenigstens nicht auf einer Missionskonferenz.

Die geistige und religiöse Situation *Indiens* liefert für die Begegnung des Säkularismus und der „Hochreligion" besonders aufschlußreiches Material, hat man es hier doch einerseits mit einer Kultur zu tun, die von jeher zutiefst religiös verwurzelt und mit Religion durchdrungen ist, andererseits mit einer infolge jahrhundertelanger Berührung mit dem Westen teils offen, teils in der Stille wirkenden Säkularisation, die breiteste Bereiche des Lebens zu erfassen trachtet. Man könnte auch darauf hinweisen, daß es schon auf einer sehr frühen Stufe der indischen Geistesentwicklung gewisse Schulen gegeben hat, die sich einer „Philosophie des gesunden Menschenverstandes" verschrieben hatten, sozusagen einem eigenständig indischen Säkularismus, der gelegentlich sogar alle wesentlichen Grundsätze späterer materialistischer Weltanschauungen vorwegnahm. Man könnte ferner an den Buddhismus und Jainismus erinnern, beide aus dem Protest gegen den alten Brahmanismus entstanden, ebenso an die Sankhya-Schule des orthodoxen Hinduismus selbst, in denen allen sich auf indischem Boden Welt- und Lebensanschauungen entwickelten, die Sinn und Erfüllung des Menschseins ausdrücklich ohne Beziehung auf überweltliche Mächte, zumal ohne Bindung an einen Gott, zu finden bean-

spruchten. Ob man hier von offenem Atheismus sprechen will oder nicht, besagt wenig. Gewiß ist so viel, daß schon in dieser Frühzeit das „etsi Deus non daretur" („als ob es Gott nicht gäbe") des modernen Säkularismus auf indische Art vorgebildet erscheint, und es ist kein Zufall, daß die heutigen Propagandisten der Säkularisierung in Indien gern an die alten Vorbilder anknüpfen. Indessen mahnt gerade das Schicksal jener frühen Ansätze säkularistischen Denkens zur Vorsicht. Tatsache ist, daß sie sich entweder gegen die konzentrierte Abwehr seitens der brahmanischen Hüter des religiösen Erbes nicht haben durchsetzen können und als Ketzerei ausgerottet oder aber — besonders charakteristisch für indisches Denken — in die umfassende Weite des hinduistischen Systems hineingenommen und auf diese Weise unschädlich gemacht wurden. Vom Buddhismus und Jainismus kann man dabei absehen; beide haben sich von ihrem Mutterboden gelöst und je eigene Möglichkeiten entwickelt, um den säkularistischen Protest in neuer religiöser Gestaltung „aufzuheben", d. h. ihn zugleich zu erhalten und zu modifizieren. Im übrigen haben auch sie, wie die anderen „freigeistigen" Bestrebungen, ein Grundgesetz indischer Religiosität nicht angetastet: die Lehre vom „karma", der Vergeltungskausalität, und vom „samsara", der Kette der Wiedergeburten, wurde nicht aufgegeben, sondern nur streng anthropozentrisch interpretiert und mit entsprechend anderen Folgerungen verknüpft.

Es bedarf danach keiner Begründung, daß der neue, der eigentlich moderne Säkularismus nicht einfach mit jenen frühen, begrenzten Experimenten der Verweltlichung auf eine Stufe gestellt werden darf. Hatte man einst versucht, gewisse Mißstände der alten theokratischen Ordnung, vor allem die Priesterherrschaft und den starren Ritualismus, anzugreifen, ohne doch die Grundlage des religiös-sozialen Systems völlig aufzugeben, so greift die durch die moderne Weltzivilisation verursachte Umwälzung auf viel breiterer Front ins überkommene Lebensgefüge ein. Zwischen der Großfamilie und der Massengesellschaft, der Kastenordnung und der allgemeinen Gleichberechtigung, dem Spinnrad und der Textilindustrie liegt mehr als nur ein Generationsunterschied, und auch die Frage, ob inmitten dieser Revolution die indische Religion bleiben kann, was sie war, hat ihr volles Recht, zumal sie in Indien selbst schon seit eineinhalb Jahrhunderten gestellt und gründlich bedacht worden ist — womit übrigens eine weitere Besonderheit der indischen Lage angedeutet ist.

Unter den Reaktionen, die heute zu verzeichnen sind, nimmt zunächst, wie es scheint, das unreflektierte Ausweichen und Zurückweichen vor dem Ansturm des Neuen durchaus noch breiten Raum ein. Wenn Karl Barth Anfang 1933 auf den trotz den Zeitereignissen unverändert weitergehenden Horengesang der Benediktiner von Maria-Laach anspielte, so ließe sich das sinngemäß auch auf Indien anwenden: Heute wie ehedem tönen die Rezitationen der heiligen Texte in den Tempeln, nehmen der Opferdienst und der Bilderkult ihren Fortgang, ziehen bei den Götterfesten Hunderte von Menschen

aller Schichten die riesigen Tempelwagen durch den Sand der Dorfstraßen, sammeln die „gurus", die geistlichen Lehrer, ihre Schüler um sich, führen die heiligen Männer in den Klüften des Himalaya ihr Eremitenleben.

Das alles schließt freilich nicht aus, daß man sich im Rahmen der überkommenen Religion, bis hinein in Einzelheiten des Rituals, die Güter der modernen Zivilisation mehr oder weniger unbefangen zunutze macht. Die Dörfler, die einst im heiligen Spiel die Taten des Rama oder Krishna nacherlebten, begeistern sich heute nicht minder an den stundenlangen Verfilmungen derselben Stoffe. Der Fabrikarbeiter malt das Zeichen seines Gottes auf die aus Amerika oder Rußland importierte Maschine, der Taxifahrer auf sein Automobil, ohne daß man dabei einen Widerspruch empfände. Der Astronomieprofessor nimmt bei einer Mondfinsternis zusammen mit Tausenden seiner Glaubensgenossen ein rituelles Bad im Meer, um den Mond aus der Umstrickung durch ein Himmelsungeheuer befreien zu helfen —, und wenige Stunden später wird er den Studenten im Hörsaal erklären, wie nach den Erkenntnissen der astronomischen Wissenschaft eine Finsternis zustandekommt. In der heiligen Stadt Benares blühen die Geschäfte einer Bank, die mit allen Methoden modernen Geldverkehrs Kapitalien der „Gottesliebe" verwaltet; die „Einlage" besteht darin, daß der Kunde den Gottesnamen Rama 144 000mal niederschreibt, und als Verzinsung wird die Erfüllung bestimmter Wünsche versprochen. Wenn zum Dasara-Fest die Hochzeit von Rama und Sita dargestellt wird, fehlen die elektrischen Lämpchen in Ramas Krone ebensowenig wie Nähmaschinen, Rundfunkgeräte und Kochtöpfe aus rostfreiem Stahl unter den Hochzeitsgaben, und Surpa-Nakha, die Rivalin der Sita, trägt selbstverständlich modernes Make-up.

Gewiß bleibt man mit alledem im Rahmen einer naiven Einfügung neuer Gegebenheiten in alte Strukturen, und es hieße dieses vergleichsweise idyllische Oberflächenbild falsch einschätzen, wenn man nicht auch das sachliche Ringen hinter den Kulissen zur Kenntnis nehmen wollte, über dessen Ernst sich die besten Geister des heutigen Indien keine Illusionen machen. So energisch auf der einen Seite die neue Ära mit ihren Möglichkeiten und Hoffnungen auch für Indien bejaht werden kann, so leidenschaftlich kann anderswo die Abwehr sein. Wenn Jawaharlal Nehru erklärt, er als der Ministerpräsident Indiens habe „keine Zeit für Religion", und für ihn seien die Staudämme und Stahlwerke die Heiligtümer des neuen Indien, so ist das zwar eher Ausdruck kühler Indifferenz als aggressiver Religionsfeindschaft. Aber Nehru und seine Gesinnungsgenossen müssen es sich gefallen lassen, dafür als Verräter der heiligsten Überlieferungen angegriffen zu werden: „Eine Handvoll pragmatisch denkender verwestlichter Inder, die sich des gewaltigen Regierungsapparats bemächtigt haben, bekämpfen unsere alten Traditionen", klagt eine angesehene Hindu-Zeitschrift im Mai 1959; es sei die Tragödie des Landes, daß „Mutter Indien von ihren eigenen Söhnen erdrosselt" werde. Dr. Ambedkar, der 1956 gestorbene berühmte Führer der Kastenlosen, der selbst inner-

lich dem Hinduismus längst entfremdet war und sich noch kurz vor seinem Tod öffentlich zum Buddhismus bekannte, fand für den Kontrast seine eigene Formel: Einst hatte Indien eine Gesellschaft von Menschen in Verbindung mit Gott, heute hat es nur noch eine Gesellschaft von Menschen. Entspricht es nicht diesem Bild, wenn schon vor 130 Jahren der junge Dozent Henry de Rozio mit seinen Freunden ostentativ das Fleisch der heiligen Kühe aß, Stücke davon in den Hof von Hindu-Häusern warf und die Religion überhaupt als museumsreif erklärte, oder wenn heutzutage die Führer der dravidischen Bewegung in Südindien in öffentlicher Prozession die Götter verulken und ihre Bilder zerbrechen? Folgerichtig genug, so scheint es, erheben wiederum die Gralshüter der Religion ihre Stimme: „Wir sind bestürzt über den religiösen Rückschritt im Lande, den unverhohlenen Säkularismus unserer Regierung und die völlige Negierung der Religion in unserem Erziehungssystem . . . Wo Manu (der mythische Urheber des brahmanischen Gesetzbuchs) vertrieben wird, tritt Marx an seine Stelle . . . Wir flehen unsere Führer an: Gebietet dem irrsinnigen Wettrennen säkularistischer Bestrebungen ein Halt, bevor es zu spät ist." Hier hat die von Nehru so leidenschaftlich bekämpfte Agitation für ein allgemeines gesetzliches Verbot der Rinderschlachtung, für staatliche Kontrolle des Religionswechsels, für die Ausrufung eines theokratischen Staates „Hindustan" ihre Wurzel.

Wollte man den Extremisten beider Seiten glauben, dann stünde in der Tat das Ende der Religion vor der Tür. Leidenschaftsloser, dafür aber auch schärfer dürfte die Lage dort gesehen werden, wo einige unabhängige Geister, einst überzeugte Verfechter der säkularistischen Ideale, jetzt ernüchtert und kritisch, im Säkularismus nicht so sehr den Zerstörer aller Religion als vielmehr die Ersatzreligion, die „neue Ecclesia militans" (Achyut Patwardhan) zu erkennen glauben. Es war diese bestürzende Erkenntnis, die den sozialistischen Politiker Jaya Prakash Narayan — einen der wenigen, die Nehru wirklich gewachsen sind — zum Rückzug aus der Politik und in die Nachfolge des wandernden Gandhi-Jüngers Vinoba Bhave und seiner Landschenkungs-Bewegung trieb — das heißt, religionsgeschichtlich gesprochen, zurück zur klassischen Alleinheitslehre des Vedanta, andererseits aber auch vorwärts zu einem Neubau der Gesellschaft aus den Kräften religiöser Besinnung.

In dieser Wendung konzentriert sich gleichsam das Erbe der ganzen weitläufigen Auseinandersetzung um die westlich-säkularistischen Einflüsse einerseits und die Erhaltung der angestammten Religion andererseits, die seit eineinhalb Jahrhunderten von den bedeutendsten indischen Denkern geführt worden ist. Überschaut man diese Entwicklung, so werden ihre Etappen und damit ihr Gefälle erkennbar. Die frühesten Reformbewegungen im Hinduismus des 19. Jahrhunderts, die mit Ram Mohan Roy († 1833) einsetzten, suchten ihre sozialen und ethischen Ziele, für die der Westen und die christliche Mission Vorbild und Antrieb lieferten, mit den Mitteln radikalen religiösen Umdenkens zu erreichen. Aber dieser Versuch scheiterte am Widerstand der

orthodoxen Hindus, die allenfalls für gewisse soziale Reformen, nicht aber für eine durchgreifende Umwandlung der überkommenen Religion zu gewinnen waren. Aus ihren Kreisen kam dann die zweite Welle der Erneuerung, getragen von der Überzeugung, daß alle Impulse für die Behebung gesellschaftlicher Mißstände und eine begrenzte Anpassung an die neuen westlichen Ideen sich vor der Autorität der religiösen Überlieferung zu rechtfertigen hätten. Diese Linie führt von Dayanand Sarasvati über Ramakrishna Paramahamsa und den Svami Vivekananda zu Gandhi. Sie erbrachte, bei allen Unterschieden im einzelnen, zweifellos bedeutsame bleibende Ergebnisse, nicht nur für das beginnende politische Erwachen der Nation, sondern auch für eine beachtliche karitative Tätigkeit nach christlichem Muster, wie sie heute vor allem von der Ramakrishna-Mission geübt wird. Die entscheidende Frage, die einst von Ram Mohan Roy mutig gestellt war, wurde damit aber eher umgangen als gelöst: Muß nicht eine umfassende Modernisierung der indischen Gesellschaftsstruktur auch die Religion der Väter in Mitleidenschaft ziehen?

Man kann sich der Beantwortung dieser Frage auf die Dauer auch nicht dadurch entziehen, daß man, wie Nehru und seine Freunde, die Religion allenfalls als mehr oder weniger nützlichen Kulturfaktor betrachtet und sie im übrigen sich selbst überläßt. Die heutige geistige Situation Indiens erweist immer deutlicher, daß man auf diese Weise weder die Gefahren einer orthodox-theokratischen Reaktion, die das Land auf allen Lebensgebieten um Jahrhunderte zurückwerfen würde, noch die der säkularistischen Ersatzreligion abzuwehren vermag. Die neuen, in die Zukunft weisenden Kräfte sind dort zu finden, wo man — insofern an die zweite Welle der Erneuerung anknüpfend — die religiöse Lebensbasis in ihrer Bedeutung bestätigt und damit auch den Anschluß an die Massen der dörflichen Bevölkerung behält, sich zugleich aber die Freiheit erringt, den politischen und sozialen Anforderungen eines modernen Gemeinwesens gerecht zu werden, auch wenn dabei gewisse Eingriffe in überlieferte Sitten und Gesellschaftsformen unvermeidlich sind. Diese Lösung ist freilich nur möglich auf dem Boden einer Religion, in der nicht die „Orthodoxie" im Sinne der Bindung an eine klare Wahrheit das letzte Wort hat, sondern die „Orthopraxie" im Sinne der wie immer gearteten religiösen Betätigung und Verwirklichung, die nahezu alle denkbaren Gesichter tragen mag, vom primitiven Bilderdienst über den Glauben an einen persönlichen Gott bis hin zur abstraktesten philosophischen Spekulation — wenn sie nur nicht eben dies Prinzip der grenzenlosen Weite und „catholicity", das einzige unumstößliche Dogma des Hinduismus, verletzt.

Die Neudefinition des „sanatana dharma", der ewigen und universal gültigen Grundsubstanz des Hinduismus, ist die eigentliche Frucht des geistigen Ringens der letzten einhundertfünfzig Jahre. Man versteht das Sieges- und Sendungsbewußtsein, mit dem heute Männer wie S. Radhakrishnan und seine Schüler aus der überreichen Vielfalt der indischen Geistesgeschichte alles das ans Licht heben, was eine solche philosophia perennis zu unterbauen ver-

mag, und allein daran auch die geistige Leistung des Westens messen. Man begreift, daß dabei, ausgesprochen oder unausgesprochen, das alte Vedanta-Prinzip der durch höheres Wissen zu realisierenden Einheit des „atman", des höheren Wesens des Menschen, und des „brahman", des absoluten Seins, der Beziehungspunkt wird, auf den alles übrige hingeordnet wird; denn wo es nicht um die Wege, sondern allein um das Ziel geht, um die Wesenseinheit des Menschen mit dem Unendlichen, deren der Mensch nur innewerden muß, oder, in der Sprache des Neuhinduismus, um „Selbst-Realisation", kann *alles* religiöse Streben zu seinem Recht kommen. Sagt nicht schon Krishna, der Gott der Bhagavadgita: „Wie einer sich mir naht, so nah' ich wieder ihm, o Ardschuna; in meinen Spuren wandeln ja die Menschen alle, Bharata"? Was verschlägt es, wenn dabei manche der alten Lehren, wie die von „karma" und „samsara" oder von der Welt als „maya", als Illusion, zurücktreten oder uminterpretiert werden müssen und wenn, wichtiger, gewisse soziologische Folgeerscheinungen der alten Ordnung sich als unzeitgemäß erweisen, wie die Großfamilie, die Kastenaufspaltung, die Entrechtung der Frau?

Männer wie Vinoba Bhave und Jaya Prakash entdecken die ethischen und sozialen Möglichkeiten des neuen Ansatzes: „Für den, der die Selbst-Realisation vollzieht, wird sittliches Handeln so natürlich und mühelos wie das Atmen", sagt Jaya Prakash; denn wenn damit ernstgemacht wird, daß die Wesenseinheit des Menschen und des Göttlichen zugleich Wesenseinheit der Menschen untereinander bedeutet, ist alles, was man für den anderen und die Gemeinschaft tut, im Grunde Dienst an der „Selbst-Verwirklichung". So kommt man — aus ganz anderer Motivierung als beim rational-säkularistischen Ansatz — zur Mitarbeit an Zielen, die man nicht selbst gesetzt hat; so kann man sich mit Agnostikern wie Nehru zusammenfinden im Aufbau einer „klassenlosen und konfliktlosen Gesellschaft, in der jeder einzelne und jede Gruppe die Möglichkeit und die Mittel für eine volle Entwicklung erhalten" (Vinoba Bhave). Gandhis Ideale der Gewaltlosigkeit und der „Wahrhaftigkeit des Selbstseins", für die im modernen säkularen Wohlfahrtsstaat immer weniger Raum zu sein schien, gewinnen neuen Sinn in der Forderung der heutigen Reformer, daß aller politischen und sozialen Besserung ein „Neuwerden des Herzens" voraufzugehen habe, das von den Kräften der Religion getragen sein müsse. Der Veränderung der Verhältnisse und Lebensbedingungen, wie sie von der säkularen Sozialrevolution erstrebt wird, ist die Erneuerung des Menschen, die religiöse Renaissance bei- und überzuordnen — darin liegt, wenn nicht alle Zeichen trügen, die Dynamik der heutigen indischen Reformbewegung, mit der man die Bedrohung durch die säkularistische Verfremdung einerseits und durch die bloße Repristination der alten Ordnungen andererseits zu überwinden hofft.

Es soll hier nicht mehr davon die Rede sein, welcher Preis für diesen Neuansatz zu zahlen ist. In Indien fehlt es nicht an Stimmen, die den Neuerern eine unerlaubte Verengung und einseitige Auswertung des hinduistischen Gei-

steserbes vorwerfen. Im Westen wird man fragen, ob eine Religion und eine Soziallehre, die nicht ernsthaft mit der Macht des Bösen rechnen und jedwede religiöse Betätigung als legitimen Weg zur „Erneuerung des Herzens" gelten lassen wollen, die Kräfte und Normen darzureichen vermögen, von denen eine Erneuerung der Gesellschaft ausgehen kann; ob ferner nicht vielleicht der „Verzicht auf die Geschichte", das „Eingemauert-sein" in die Gegenwart, die mit der Technisierung und dem Wohlfahrtsstaat einhergehen, hier eine ganz unerwartete Unterstützung bekommen — von seiten einer religiösen Erneuerung, die auf ihre Weise eine Lebensform schafft, in der die Notwendigkeit geschichtlicher Entscheidungen immer wieder in der Zeitlosigkeit der Alleinheits-Mystik zu entschwinden droht. Es ist gewiß, daß solche Fragen des Westens in Indien nur dann ernsthaft aufgegriffen werden, wenn sie den Indern selbst Not zu machen beginnen. Ob und wann die Zeit dafür kommt, läßt sich heute nicht absehen; aber es gibt Anzeichen dafür, daß die indische Christenheit auf ihre Weise, aus dem Bewußtsein der Mitverantwortung für die Gesellschaftsordnung und aus der Besinnung des christlichen Gewissens, hier einen eigenständigen Beitrag zu leisten vermag, der vom Westen nach Lage der Dinge nicht zu erwarten ist.

4. Folgerungen für den Westen

Was wäre dann aber die Aufgabe des Westens, zumal des „christlichen Westens", angesichts der Entwicklungen in der nichtchristlichen Welt, die das schematische Bild eines allgemeinen säkularistischen Religionszerfalls in Frage stellen?

Der Vormarsch der säkularen Zivilisation ist nicht nur nicht aufzuhalten, sondern ist auch in seinen positiven Auswirkungen für die Bekämpfung von Hunger, Krankheit und Elend, bis hin zur Anregung eines neuen, sachlicheren Verhältnisses zur Welt überhaupt, für die Entwicklungsländer und -völker gar nicht zu entbehren. Die Gefahren sind auch in Asien und Afrika wirksam und bekannt. Aber sowohl sie als auch die Möglichkeiten der Auseinandersetzung und Bewältigung kommen in der nichtwestlichen Welt in einen anderen Rahmen zu stehen als im Westen, und das gilt es klar zu sehen. Die fragwürdige Prognose der universalen Religionslosigkeit sollte gewiß nicht einfach mit der entgegengesetzten Prognose beantwortet werden. Das ist auch gar nicht nötig, denn das vorhandene Beobachtungsmaterial — aus dem hier nur zwei Komplexe herausgegriffen werden konnten — legt die Erkenntnis nahe, daß sowohl in der Welt der „primitiven" Religion als auch im Bereich der „Hochreligionen" sich inmitten der vielfältigen Reaktion auf den säkularistischen Einbruch frische, aus der Religion gespeiste Kräfte bemerkbar machen, die den Einbruch mit ihren je besonderen Mitteln abfangen und neutralisieren oder sogar, wie im modernen Hinduismus, einer neuen Selbstbestä-

tigung der Religion dienstbar zu machen verstehen. Inwiefern die Religion dabei jeweils nicht einfach bleibt, was und wie sie ist, mag dahingestellt bleiben, ebenso die Frage, welche Opfer diese Vorgänge etwa fordern, erst recht alle Überlegungen über mögliche oder wahrscheinliche weitere Entwicklungen.

Wenn dies Bild stimmt, ergeben sich für den Westen zunächst zwei Folgerungen: Die gemeinsame Front aller Religionen gegen den Säkularismus, von der in Jerusalem 1928 die Rede war und die heute erneut vielerorts beschworen wird, mag ein naheliegender Gedanke sein, zumal die säkulare Weltzivilisation überall wesentlich die gleichen Züge trägt. Aber die Voraussetzungen für die Auseinandersetzung sind keineswegs überall dieselben. Das Abendland kann nicht — hier haben die Diagnostiker der modernen „Religionslosigkeit" richtig gesehen — auf einen so festgefügten religiösen Bestand zurückgreifen, wie er in Asien und Afrika durchaus noch vorhanden und für die Bewältigung des säkularistischen Einbruchs bestimmend ist, tritt doch dort der Säkularismus auch nicht als Abkömmling der eigenen geistigen Entwicklung, sondern zunächst als Erzeugnis und Träger wesensfremder Einflüsse auf den Plan. Andererseits kann es dem Westen wahrlich nicht gleichgültig sein, wenn in der nichtwestlichen Welt die säkularistische Revolution nicht nur auf eine hinhaltende religiöse Abwehr stößt, sondern vielfach geradezu von einer Renaissance der Religion begleitet ist, ja diese womöglich noch herausfordert und steigert. Hier kommt der Wahrheitskern aller jener Vorhaltungen zur Geltung, die dem Westen immer wieder besonders von Indien her gemacht werden —, daß die Probleme jener Völker und Länder eben nicht ausschließlich als Fragen der materiellen und technischen Entwicklung angefaßt werden dürften, so notwendig eine solche Entwicklung auch sei, sondern daß dabei auf die besonderen geistigen und religiösen Gegebenheiten Rücksicht genommen werden müsse, bis hin zum deutschen Vorarbeiter in einem indischen Stahlwerk, dem vielleicht bei dieser Gelegenheit zum erstenmal die Augen darüber aufgehen könnten, daß sein entgöttertes und verweltlichtes Lebenskonzept nicht der Weisheit letzter Schluß sei. Verkürzt und vereinfacht gesagt: Gerade der weltweite Säkularismus kann dazu führen, daß die *religiöse* Frage erneut lebendig wird. Das Zusammenrücken der Völker und Kulturen, das zu den Begleiterscheinungen des Säkularismus gehört, kann eine neue, in ihren Dimensionen noch kaum abschätzbare Begegnung der *Religionen* vorbereiten, und von Asien und Afrika her wird dafür gesorgt sein, daß es dabei an Gesprächsstoff nicht mangelt.

Ob und wie der Westen dafür gerüstet ist, steht freilich auf einem anderen Blatt, und hier beginnen die Fragen, die unmittelbar an unsere eigene Adresse gehen. Der Westen wird den Säkularisierungsprozeß im eigenen Bereich nicht einfach anhalten oder gar rückgängig machen können oder sollen. Aber er wird sich beizeiten um einen schärferen Blick für jene religiösen „Leerstellen" bemühen müssen, die der Säkularisierungsvorgang erzeugt, und die auf die Dauer auch im Abendland schwerlich leer bleiben werden. Wir müssen endlich

einmal ernstlich zur Kenntnis nehmen, daß nicht nur Restbestände christlichen „Religionstums" oder neue Formen säkularistischer Verkultung diese Leerstellen besetzen, sondern daß auch die nichtchristlichen Religionen auf dem besten Wege sind, sich auf diese Weise mitten im Abendland feste Positionen zu sichern. Die Liste der Belege ist lang, jedenfalls viel länger, als uns im allgemeinen bewußt ist. Schon heute gibt es kaum eine der großen nichtchristlichen Religionen, die in Deutschland nicht ihre Propagandazentren hätte, und man darf keinesfalls den Fehler machen, dabei nur an jene „trojanischen Esel" in unserer Mitte zu denken, die es immer gegeben hat und die nur aus intellektuellem Geltungsbedürfnis oder ästhetisierender Langeweile auf alles Neue hereinfallen.

Es sollte nicht mehr eigens gesagt werden müssen, daß zumal für die Christenheit mit der Angstparole „Zurück zur Religion!" nichts gewonnen wäre. Als Hilfskonstruktion für religiöse Lebensgestaltung ist das christliche „Religionstum" im Abbruch begriffen, und niemand wird dies Gerüst wieder aufrichten wollen. Aber es bleibt die eingangs angedeutete und durch die Beobachtung der afrikanischen und asiatischen Entwicklungen nachdrücklich unterstrichene Frage, ob damit die Religion für uns erledigt ist — sei es als Wirkungsbereich von Mächten, die wir nur zu unserem Schaden für nichtexistent erklären könnten, sei es auch als „Offenbarungsreligion", als Gewand der christlichen Offenbarung, das diese nicht einfach abzulegen vermag. An beiden Punkten stehen sowohl die Theologie als auch die kirchliche Verkündigung vor unerledigten Problemen. Der Säkularismus, die Religionen und auch die „jungen Kirchen" in Asien und Afrika werden auf je eigene Weise dafür sorgen, daß diese Fragen nicht zur Ruhe kommen.

CONSTANTIN BRANCUSI
Der Fisch

Vgl. die Randbemerkung auf Seite 140

WILLY KRAMP

Ankunft im Hotel

Erzählung

Schon als ich den Fahrstuhl verließ und dem Jungen zu meinem Zimmer folgte, hörte ich das Spiel der Geige. Es kam aus dem Zimmer, das unmittelbar neben dem meinen lag, und es verstummte, als ich über die Schwelle trat.

Ich hängte meinen Mantel auf den Bügel, packte die Toilettensachen aus, wusch mir Hände und Gesicht und legte mich, von der Reise ermüdet, auf die Couch. Mein Blick wanderte durch das Zimmer, das sich nicht von anderen Hotelzimmern der mittleren Preislage unterschied. Tisch, Schrank und Bett waren billige Serienarbeit, aber neu und sauber. Die Wände ohne Bilder. Eine knöcherne Ampel hing an der ziemlich hohen Decke. Der Vorhang am Fenster sah aus wie Spinnweb.

Es war ein dunkler Nachmittag im späten Winter. Nach einer Zeit, als ich mich fürs erste ausgeruht hatte, stand ich wieder auf. Ich zog den Fenstervorhang beiseite und blickte hinaus — oder besser gesagt hinunter, denn mein Zimmer lag sehr hoch. Genau dem Hotel gegenüber befand sich der Bahnhof, und auf dem Vorplatz wimmelte es von Straßenbahnen, Autos und Fußgängern. Wie ein Wunderwerk an Präzision nahm sich der Verkehr von hier oben aus; denn unaufhörlich rannen die Ströme der Menschen und Wagen aus allen Richtungen her, vermischten sich pulsend und liefen wieder auseinander, ohne daß ein Anfang oder ein Ende zu erkennen war. Undenkbar, daß da unten tausend und tausend einzelne Gehirne Entscheidungen trafen! Man sah einen einzigen kreisenden Organismus, von unsichtbaren Hormonen in blinder Weisheit gesteuert.

Ich starrte in die Tiefe und dachte daran, daß ich in wenigen Stunden vor Menschen sprechen würde, die sich vielleicht — nein: gewiß — dort unten in diesem mechanischen Kreise mitgedreht haben würden. Und ich sollte zu ihnen reden über die ‚Würde jedes einzelnen Schicksals' und über das ‚Geheimnis unserer menschlichen Geschaffenheit' . . . War ich nicht ein Narr?

Ich trat vom Fenster zurück, legte mich wieder auf die Couch, starrte die leeren Wände an, die kahlen Möbel. Und ich dachte, daß ich am besten daran täte, gleich wieder abzureisen, ohne den Menschen da unten zur Last gefallen zu sein. Welch ein Abenteuer, sie einzeln aus dem reißenden Strom herausfischen zu wollen! Welch ein Wahn, sie als freie Seelen anzusprechen, da sie doch alles andere waren als dies! . . . Und ich selbst, durfte ich mich freier dünken als sie? Log ich mich nicht selbst an?

Plötzlich begann nebenan die Geige wieder zu spielen ... Sie spielte die Chaconne von Bach. Jene gewaltig einsetzende Musik, die wie Himmelsfeuer herabstürzt und, sich nur langsam beruhigend, nach der starken, fordernden Doppelstimmigkeit in einen Gesang voller Frieden und Erinnerung übergeht ... Die Geige brach ihr Spiel ab und wiederholte dann immer wieder jene Stelle, die unvergleichliche, wo es klingt, als sei ein Stück Sphärengesang in den Bereich des von Menschen Vernehmbaren eingetreten; elf schwebende Töne, eine Frage, die nicht beantwortet werden kann und sich sogleich wieder in ihr Geheimnis zurückzieht ... Elf Töne, meteorengleich aufleuchtend für einen Weltenaugenblick, das Herz ängstend mit der schwarzen Traurigkeit des Kosmos, alle Sinne, auch die verborgensten, zu höchster Wachheit erweckend, um dann nur noch jenes schwermütige Glück zurückzulassen, das uns in der Nähe alles Vollendeten überkommt ...

Ich ertrug es nicht länger.

Ich erhob mich, verließ den Raum; vor der Tür des Nachbarzimmers lauschte ich wieder dem Geigenspiel, das von hier aus noch besser zu hören war. Drängender, persönlicher, sprechender kamen die elf Töne, ständig wiederholt in bebender Beteuerung, das Wort einer Stimme, deren Atem man ganz nahe vernimmt: flüsternd, erschreckt, flehend, in Tränen erstickt, wild ausbrechend ...

Ich klopfte. Das Geigenspiel brach ab. Nach einer kleiner Weile klopfte ich auch an die Innentür und wurde mir plötzlich dessen bewußt, daß ich etwas ziemlich Ungewöhnliches tat; aber es war nun schon geschehen. Ich hatte wie unter einem Zwang gehandelt.

„Ja!" sagte drinnen eine Stimme, kurz und unwillig.

Ich trat ein und sah eine Frau von vielleicht fünfunddreißig Jahren auf dem Rand des Diwans sitzen, in einer Haltung, die Abwehr, ja Abweisung ausdrückte. Das schon ergrauende Haar umrahmte ein schönes, aber unfrohes Gesicht, das in diesem Augenblick überdies einen Schein von Erschrockenheit zeigte. Die rechte Hand der Frau, die den Geigenbogen hielt, war herabgesunken, so daß die Spitze des Bogens den Teppich berührte. Die Geige selbst lag der Spielerin im Schoß.

Ich grüßte, bat um Verzeihung ... „Sie wünschen?" unterbrach mich die Dame ungeduldig.

„Ich habe Ihnen vom Nebenzimmer aus zugehört und —"

„Störe ich Sie?" fiel sie mir wieder ins Wort. „Es tut mir leid. Aber ich habe mich erkundigt, ob ich auf diesem Zimmer üben darf."

„Sie stören mich keineswegs!" beteuerte ich. „Im Gegenteil. Ich möchte Ihnen sagen, daß Ihr Spiel in dieser Stunde von besonderer Bedeutung für mich gewesen ist."

„Was meinen Sie damit? Was soll das heißen?" versetzte sie, noch barscher, noch hochmütiger.

„Sie mögen es aufdringlich finden", sagte ich, nun doch etwas entmutigt. „Aber ich wollte sehen, wem ich es verdanke, daß ich einen Augenblick völliger Hoffnungslosigkeit überwunden habe." Nach einer Pause fuhr ich fort: „Heute abend soll ich hier in der Stadt einen Vortrag halten über die Würde des Menschen, des einzelnen Menschen. Aber ich sah hinab auf das Gekreisel und Gewimmel vor dem Bahnhof, und ich fühlte mich so verloren. Ich dachte, es wäre besser, wieder abzureisen und diese Masse da unten sich selbst zu überlassen, all den Illusionen und Zerstreuungen, die man für sie bereithält . . ."

Die Geigerin stand ebenfalls auf. Sie trat zum Fenster und starrte hinab.

„Aber als ich Sie spielen hörte", fuhr ich fort, „da wich diese Angst, und ich fühlte die Hoffnung zurückkehren. Ich konnte wieder glauben, daß dennoch jeder dieser kreisenden Punkte dort unten einzeln von Gott geschaffen sei. Besonders als ich diese elf Töne hörte, die wie aus einer oberen Welt kommen . . ."

Die Frau wandte sich heftig um und trat einen Schritt auf mich zu. „Ich gebe heute abend ein Konzert, von dem viel für mich abhängt. Sehr viel. Sie fanden also, daß ich gut disponiert bin?"

„Ich kann nur sagen, daß Ihr Spiel mich unsäglich ergriffen und getröstet hat. Ich werde nicht abreisen. Ich werde meinen Vortrag halten und werde jedes Wort glauben, das ich sage."

Mit einem merkwürdig abwesenden Blick starrte sie an mir vorbei. „Wissen Sie, wie das ist, wenn man nach langer Zeit endlich wieder einmal konzertiert?" fragte sie. „Ich bin jetzt vierunddreißig Jahre alt und habe noch keinen Erfolg gehabt. Es ist schwer, Erfolg zu haben. Der Wettbewerb ist zu groß, und es geht nicht nach dem Können allein. Man muß Ellenbogen haben; man muß es verstehen, Tricks anzuwenden. Jetzt endlich habe ich einen Agenten gefunden, der mir Konzerte verschaffen will. Dieser Abend wird über das weitere entscheiden. Es werden Kritiker kommen, deren Wort viel gilt. Auf die Kritik kommt alles an."

Ihr Blick war, während sie redete, immer härter geworden. Ich sah betroffen zur Seite. Kaum vermochte ich zu glauben, daß dies die Frau war, die mich durch ihr Spiel noch vor wenigen Minuten so verwandelt und belebt hatte . . .

„Jetzt muß ich Sie bitten, mich wieder allein zu lassen", schloß sie. „Wenn es Ihnen recht ist, treffen wir uns nach dem Konzert unten im Restaurant."

Der Abend kam. Als ich vor meinen Zuhörern stand und in ihre Gesichter blickte, hatte ich jene elf Töne der Chaconne immer noch im Ohr. Sie waren wie ein herabscheinendes Licht, das uns brüderlich vereinte. Alle waren wir von der ewigen Weisheit geschaffen und in eine fremde Welt ausgeschickt. Aber noch war die Spur des Himmels da, die leuchtende Fährte unseres Ursprungs . . .

Als ich den Vortragssaal verließ, dankbar und glücklich, freute ich mich darauf, im Hotel die Geigerin wiederzutreffen und ihr zu berichten, was ich erlebt hatte.

Indessen war sie noch nicht zurückgekehrt, als ich im Hotel eintraf. Ich wartete im Restaurant. Menschen kamen und gingen. Sie schienen mir jenen anderen seltsam verwandt, zu denen ich soeben gesprochen hatte . . .

Als ich endlich aufstand, um mein Zimmer aufzusuchen, war es spät. Ich ließ mir meinen Zimmerschlüssel aushändigen, sagte dem Portier gute Nacht und wandte mich dem Fahrstuhl zu. Im gleichen Augenblick betrat die Künstlerin durch die Drehtür das Foyer. Wie eine Nachtwandlerin schritt sie der Empfangsloge zu; eine starre Traurigkeit war ihrem Gesicht aufgelegt wie eine Maske. Als ich grüßend auf sie zutrat, schrak sie ein wenig zusammen und erkannte mich nicht sogleich wieder; aber dann deutete sie müde auf eine Sesselgruppe. Der Zimmerschlüssel, den sie sich hatte geben lassen, sah in ihrer verkrampften Faust wie eine Mordwaffe aus. Wir nahmen Platz.

„Wie schön, daß ich Sie noch treffe!" sagte ich laut, um sie aus dieser schrecklichen Abwesenheit aufzuwecken. „So kann ich Ihnen nochmals meinen Dank aussprechen."

„Es ist aus!" murmelte sie vor sich hin.

„Oh! So dürfen Sie nicht reden!" rief ich aus. „Was heute nachmittag an mir geschehen ist, kann sich an tausend anderen wiederholen!"

„Ich habe keinen Erfolg gehabt", sagte sie dumpf. „Ich weiß genau, was die Kritiker morgen schreiben werden. Man hat es mir soeben schon zu verstehen gegeben."

Ich legte meine Hand auf ihre Schulter, zwang ihren versteinerten Blick zu mir. „So hören Sie doch!" beschwor ich sie. „Sie haben die Kraft, durch ihr Spiel Traurigkeit zu lindern und Hoffnung zu erwecken. Niemand kann Ihnen diese Gabe nehmen. Das Leben braucht Menschen wie Sie, um sein Höchstes und Tiefstes auszusprechen . . . was wollen Sie mehr?"

Sie maß mich mit einem kalten Blick. Und ohne ein weiteres Wort erhob sie sich, wandte sich ab und schritt dem Lift zu . . .

Der Dichter bringt das Schöne dadurch hervor, daß er die Aufmerksamkeit auf Wirkliches gerichtet hält. Ebenso verhält es sich mit dem Akt der Liebe. Zu wissen, daß dieser Mensch, der hungert und dürstet, in Wahrheit genau so existiert wie ich — das genügt, das Weitere folgt von selbst. *Simone Weil*

CHRISTINE LAVANT

Aus dem Gedichtband „Spindel im Mond"

HILF MIR, SONNE, denn ich bin fast blind!
nimm den Teller meiner linken Hand,
zeichne ein das hochgelobte Land
und die Wege, die noch gangbar sind
für Erblindete und für Ertaubte.
Alle Zeichen, denen ich einst glaubte,
sind schon lange in mir abgeblüht
und verdorrt samt Wurzelwerk und Samen;
keines hinterließ mir einen Namen,
dem ich folgen könnte durchs Gemüt,
das sehr steinig wurde und sehr steil.
Deine Wärme treibt jetzt einen Keil
in die Adern meiner linken Hand
bis zum Herzen, das ein wenig bebt.
Sonne — bist du sicher, daß es lebt?
Bist du sicher, daß ich dort das Land
und den Samen aller Namen finde,
während ich ertaube und erblinde?

HILF meinem dumpfen Denken nach,
wer war es, der im Dornbusch sprach,
was wurde anbefohlen?
Noch spüren meine Sohlen
den Brand, der nicht aus Wärme war,
noch steigt mein aufgeteiltes Haar,
selbst stechend wie ein Dornenstrauch,
durchs Aberbild aus Rauch.
Ich weiß, daß ich vergangen bin
und mich auch noch vergangen habe;
was ich dafür im Sand vergrabe,
ist sicherlich mein letzter Sinn,
wer wird ihn einmal holen?
Hilf meinem müden Scharren nach,
ich weiß jetzt, daß der Dornbusch sprach:
Hier soll dein Hirn verkohlen! —
Wirf eine Handvoll Dornen her,
mein Wille liegt noch überquer,
in ihm brennt noch das Wort der Welt,
darin der Rauch den Spruch verstellt
zur Rose, die mir widersprach —
wirf mir den Dornbusch nach!

KOMMENTARE

Ein Klassiker der Sowjeterziehung

A.S. Makarenko im Vergleich zu J.H. Pestalozzi

„Ich persönlich habe niemals die Liebe der Kinder erlangen wollen, und meiner Meinung nach ist diese Liebe, die ein Pädagoge zu seinem eigenen Vergnügen züchtet, ein Verbrechen." A. S. Makarenko

Unwillkürlich denkt man an Pestalozzi, wenn man liest, wie der russische Dichterpädagoge Anton Semjonovitsch Makarenko (1888—1939) das Jugendleben in seinen Heimen schildert[1]), und dieser Vergleich wird denn auch in der Literatur über ihn oft genug gezogen[2]). Makarenko sammelte von 1920 an umherschweifende, durch den Bürgerkrieg heimatlos gewordene, verwahrloste Jugendliche, ebenso wie Pestalozzi einst in Stanz (1799) obdachlose Kinder, Opfer düsterer Revolutionskämpfe, um sich scharte. Beide mußten aus einem Nichts, einem verfallenen Waldlager, einem verlassenen Kloster, eine Heimstätte für junge Menschen schaffen, die Landstreicher geworden waren, Lumpen und Diebe, und sich nur noch dem Hunger und nackter Gewalt zu beugen gewohnt waren. Beide standen vor der gleichen Aufgabe, zwar im Auftrage staatlicher Instanzen, aber praktisch allein und fast ohne Hilfe von außen diese entmenschten Wesen wieder zu Menschen zu machen. Beide haben diese Aufgabe gelöst durch ihre persönliche Hingabe, indem sie einfach unter den Verwahrlosten lebten und sie für sich gewannen. Beide kamen dabei zu eigenartigen, dieser Notlage angepaßten erzieherischen Maßnahmen, die sie später teilweise in der Form dichterischer Erzählungen schilderten, wodurch sie ihr Werk weithin bekannt machten[3]).

Der Vergleich zwischen Makarenko und Pestalozzi läßt sich noch weiter ausspinnen: Beide lebten zur Zeit welthistorischer *Revolutionen* und wurden davon stark bewegt. Beide sahen daher Politik und Erziehung in enger Verknüpfung. Pestalozzi mußte sich mit der französischen Revolution auseinandersetzen und dabei sein Denken weitgehend umstellen. Ehe sie ausbrach, träumte er von einer Wiederherstellung der Patriarchalität, wie er dies in „Lienhard und Gertrud" schildert. Als sich dann auch die Schweiz ihrer mittelalterlichen Regierungsformen entledigte und den revolutionären Zentralismus annahm, stellte er sich der neuen Regierung zur Verfügung und propagierte ihre Maßnahmen. Doch das hat nicht lange gedauert. Die unmittelbare Arbeit an der „Volksrettung" durch die Bergung verlorener Kinder in Stanz war ihm wichtiger. Die Beschäftigung mit der Revolution und ihren Folgen, besonders dem Napoleonismus, führte ihn zu einer Umgestaltung seiner politischen Vorstellungen: Nicht mehr Maßnahmen von oben und außen her waren es, auf die er nun seine Hoffnung für die Zukunft der Menschheit setzte, sondern die Entfaltung eigener Kräfte, die „Selbständigkeit", zu der er die Jugend erziehen wollte.

Makarenkos Verhältnis zur russischen Revolution von 1917 war eindeutiger. Er war ein ausgeprägter sozialistischer Kämpfer. Makarenko stammte aus der Industriearbeiterschaft der Südukraine und lebte immer in dieser Umwelt. Mit siebzehn Jahren beteiligte er sich schon an der Revolution von 1905. Als junger Lehrer nahm er die Ideen des Marxismus russischer Prägung in sich auf. Die soziale Erschütterung, zum ersten Male durch die Lektüre von Gorkijs „Nachtasyl" bewirkt, hielt ihn in ständiger revolutionärer Grundstimmung. Konservative Gedanken, etwa kirchlich-christliche Reformvorstellungen, haben ihn niemals erreicht, eher die philanthropischen Bemühungen der Tolstojaner und der liberalen Volkstümler (Narodniki). Für sie war ein Autodidakt wie Makarenko ein Beweis ihrer volksromantischen Lehre, daß in den russischen Volksmassen ungeahnte geistige Reserven schlummerten, die man nur wachrufen müsse. Von diesen Kreisen wurde er bedeutend in seiner weiteren Ausbildung während des ersten Weltkrieges in Poltava gefördert. Auch ihr Denken war der kommenden großen Wandlung aller Dinge zugewandt. Makarenko stand der Revolution somit begreiflicherweise mit offener Bejahung gegenüber.

Die Not revolutionärer Zeiten, ja wahrhaft chaotischer Zustände, Hunger, Anarchie, Verwahrlosung, Bürgerkrieg zwangen beide, Makarenko wie Pestalozzi, zu einer Art von Selbsthilfe zugunsten der ihnen anvertrauten jungen Menschen, die, so naheliegend sie war, der gleichen genialen Intuition entsprang und zukunftsweisend wurde: *die produktive Eigenarbeit der Jugend.* Von ihr sind durch Pestalozzi nur Ansätze verwirklicht worden. Grundsätzlich aber erkannte er, daß sich hier ein Weg bot, um den damals aufkommenden Industrialismus, der die Existenz der Landarmen seiner Zeit bedrohte, für sie fruchtbar zu machen. Die Idee der schaffenden Jugendarbeit war ihm so wichtig, daß er in seinem Roman die innere und äußere Genesung der Familie Lienhards und schließlich der ganzen Dorfgemeinschaft aus ihrer Verwirklichung hervorgehen ließ. Dieser Gedanke ließ ihn nicht los. Was er in seiner Jugend unerfahren mit der Krappkultur auf dem Neuhof und mit der Leinweberei durch Kinder versucht hatte und was so traurig gescheitert war, wollte er am Ende seines Lebens, als er, gebeugt von dem Kummer vieler Enttäuschungen und mannigfachen Versagens, aber in seinen Ideen ungebrochen, als Greis auf den Neuhof zurückkehrte, wiederum anpacken. Es war dies, wenn man so sagen darf, seine „fixe Idee", und mancher von der pädagogischen Zunft hat sie schon überlegen lächelnd beiseite geschoben.

Bis zu welch großartigem Maße sie durchführbar ist, hat schier anderthalb Jahrhunderte später Makarenko bewiesen. Freilich lagen für ihn die Verhältnisse günstiger. Der unstillbare Warenhunger Rußlands nach Krieg und Revolution kam den industriellen Jugendbetrieben seiner Kommune zugute. Jede Produktion wurde damals abgenommen, wenn sie zunächst auch unvollkommen war. Dennoch waren es beachtliche Taten, die Makarenko hier vollbrachte. Mit seinen hervorragenden selbstschöpferischen Mitarbeitern, die er immer zu finden verstand, gewann er die Jungen und bald auch Mädchen zu tatkräftiger Arbeit. Sie übernahmen zunächst von der waldeinsamen Gorkij-Kolonie aus ein herrenloses Gut und richteten dort eine Musterlandwirtschaft ein, die beachtliche, auch kulturelle Ausstrahlungen auf die Bauern ringsum ausübte. Auch der groß angelegte Versuch gelang, aus einem verlotterten Arbeitslager der Tscheka einen Jugendstaat mit 1500 Insassen, die Charkover Dserschinskij-Kommune, zu schaffen. Es entstanden nicht nur die üblichen Werkstätten solcher Heime, Schusterei, Schneiderei und Tischlerei, sondern man ging bald in einer

Möbel- und Metallwarenfabrik zu industrieller Produktion mit mechanisierter Arbeitsteilung über; ja, die erste russische Fabrikation der Foto-Leica wurde dort eingerichtet. Das alles gelang durch die Heranschulung einst verkommener „Besprizorniji", „Rußlands fürchterlichster Jahre Kinder" (Alexander Blok). Karl Marxens revolutionäre Idee der „polytechnischen" Totalerziehung des neuen sozialistischen Menschen wurde hier verwirklicht, und zwar zunächst nicht aus der Theorie heraus, sondern, wie bei Pestalozzi, aus der schöpferischen Tat eines erzieherischen Genies, das im gegebenen Augenblick, um brennender Not zu steuern, Unternehmungen wagte, die sich als in höchstem Maße zeitgerecht und sinnerfüllend erwiesen. Berücksichtigt man, wie grundlegend sich die bürgerliche europäische Revolution, die in Frankreich 1789 ausgelöst wurde, von der russischen — einer bürgerlich-bäuerlichen Späterhebung unter proletarischem Vorzeichen — unterscheidet, so erklärt sich allein daraus das verschiedene Ausmaß der pädagogischen Unternehmungen Pestalozzis und Makarenkos.

Doch sollten wir nicht zu lange bei diesen Vergleichen verweilen, so verlockend sie der äußeren Ähnlichkeiten wegen sind. Denn die Unterschiede sind wesentlich tiefgehender und wichtiger. So gleichartig das Grunderlebnis dieser beiden großen Pädagogen zu sein scheint, die beide verwahrlosten Jugendlichen in der proletarischen Existenz der „Armut" (Pestalozzi) gegenübergestellt wurden, so gleichartig ihr Weg zur Behebung dieser Not, so verschieden ist doch ihre innere Antwort auf die Frage, was mit solchen Menschen zu geschehen habe. Gemeinhin gingen sie zugrunde; man ließ sie an den Straßenrändern verhungern oder verschleppte sie in die fernsten Arbeitslager Ostsibiriens, wo sie im Kampf gegen Eis und Tundra verbraucht wurden. Pestalozzi und Makarenko vollbrachten das Außerordentliche, diesen „Aussatz der Menschheit" wieder zu Menschen zu machen. Dabei waren die Motive ihres Handelns völlig andersartig. Pestalozzi, einer der lautersten Christen seines Zeitalters, tat spontan, was ihm „gläubige Liebe" eingab[4]). Es lag ihm daran, nichts Wesensfremdes aus dem jungen Menschen zu machen, sondern ihn zu bewahren und ihm zu helfen. Makarenkos Tun ist schwerer zu ergründen. Er erklärte es zwar mit der Ausführung eines Parteibefehls, aber daß es ihn schon in den Wirren des Zusammenbruchs des Zarenreiches dazu trieb, mit seinen Schulkindern im heimatlichen Krementschuk einen Garten anzulegen, um sie daraus zu ernähren, ist ein Zeugnis so wahrer Menschlichkeit, daß die eingangs zitierten Worte, mit denen er der pädagogischen Liebe absagte, in Widerspruch dazu stehen. Auch Makarenko war von Liebe beseelt; sie zeigte sich bloß nicht in so weicher und weiblicher Form wie bei Pestalozzi. Aber sie war nicht minder stark, ja in ihrer männlichen Herbheit oft bezwingend. Makarenkos Polemik gegen die damals maßgebende Schule der sowjetischen „Pädologen" Lunatscharskij, Blonskij und Krupskaja entsprang mehr seiner Männlichkeit und seinem Gestaltungswillen als der später dazu erfundenen marxistischen Theorie. Die Pädologen waren radikale Revolutionäre im Sinne des Anfangskommunismus der ersten (leninschen) Revolutionsjahre. Ihre Ideen waren ein Gemisch westlich-liberaler Reformpädagogik mit russisch-messianischem Tolstojismus[5]). Sie gaben die Reste des russischen Schulwesens einer verschwommenen Gestaltlosigkeit preis. Stalin ließ sie in merkwürdiger Diskrepanz zu seiner übrigen Politik, aber in richtiger Einschätzung der verfügbaren Kräfte in der ersten Zeit seiner Diktatur noch

unbehelligt. Das hohe Ansehen, das die Krupskaja als Lenins Witwe genoß, spielte dabei eine Rolle.

In die Jahre dieser relativ freien Entfaltungsmöglichkeit fiel Makarenkos Wirken (1920—1935). Es fing, wie er es selbst bezeichnete, mit einem „pädagogischen Sündenfall" an: Makarenko schlug einen Jungen, der sich selbst während des verzweifelten Existenzkampfes im ersten Waldlager weigerte mitzuarbeiten, als es sich darum handelte, Holz zu hauen, um nicht zu erfrieren. Und er hatte damit den Erfolg, daß selbst die Gierigsten dieser Horde von Menschenwölfen sich unterwarfen und das Gesetz der Disziplin aus Not anerkannten. (Pestalozzi weinte vor seinen Schülern, wenn er sich im Jähzorn gegen die Liebe versündigt hatte, und demütigte sich durch Bekenntnis und Bitte um Vergebung. Auch er bekannte sich dazu, in Stanz gelegentlich geschlagen zu haben.) Makarenkos Härte war in ihrer Konsequenz ein Ausfluß überlegener Güte. Er verfügte über den unversiegbaren Humor der wahrhaft großen Erzieher. Sein burschikoser Ton entsprach der Gemütslage dieser Jungen und Mädchen. Er war ein großer Freund des Spiels, unermüdlich im Erfinden neuer Arbeitsformen, Betätigungsweisen und Aufgaben, mit denen er den einzelnen in seiner Art anzusprechen verstand. Dabei bediente er, der bewußte Nichtchrist, sich gewisser Formen, wie sie in der Praxis altklösterlicher Erziehung oder bei einer so genial ursprünglichen Erziehernatur wie J. H. Wichern Brauch waren: ein Bad bei der Aufnahme, neue Kleider, ein neuer Name, das Gelöbnis, über alles Vergangene zu schweigen, „Vergebung", wie der Christ sagt . . . Der Weg ins neue Leben wird durch feste Verhaltensformen erleichtert. Die Arbeit von ihren einfachsten, unmittelbar einleuchtenden Funktionen bis hin zur äußersten Spezialisierung ist das wichtigste Heilmittel; sie wird in offener Abrechnung betrieben, so daß jeder erfährt, was davon zur Erhaltung der Lagergemeinschaft dient, was zum Ausbau verwandt wird usw. Neben der unmittelbar produktiven Arbeit steht die Schulung dieser ungebärdigen Analphabeten. Ihre intellektuelle Förderung wird, soweit möglich, bis zur Studiumsreife durchgeführt. Es ist der Stolz aller Lagerinsassen, daß aus ihrem Kreise neue Ingenieure hervorgehen, und alle helfen mit, sie zu fördern.

Als Lösung des Rätsels, wie all so etwas unter solchen Umständen vor sich gehen kann, bietet Makarenko selbst *Lenins* Begriff der *„bewußten Disziplin"* an. Im Unterschied zur knechtischen Arbeitseinstellung des Proletariats im kapitalistischen System — so wird hier in Fortsetzung von Marxens Gedanken gefolgert — werde sich der Arbeiter schon im sozialistischen Übergangsstadium dadurch auszeichnen, daß er sich bewußt der nötigen Arbeitsordnung einfüge. Durch die Sozialisierung werde in ihm diese neue Einsicht und aktive Lebenshaltung wach werden. Makarenko fand hier also die theoretische Rechtfertigung für jene Art Lagerdisziplin, die sich bei der ständigen Vergrößerung seiner Unternehmungen als notwendig erwies. Sie trug mit Fanfaren und Flaggen, mit Appellen und Wachestehen einen weitgehend militärischen Charakter. Ja, es gelang ihm sogar, die Mädchen mit in diesen Lagerstaat einzubauen — Mädchen aus der Verwahrlosung, an denen in unserer „christlichen" Welt auch die fähigsten Erzieher bisher gescheitert sind. Dazu ist für den gutwilligen Leser, der Makarenkos Schilderungen Glauben schenkt, erstaunlich zu sehen, wie gern sich diese vordem halbwilde Jugend in ein solches System einfügen ließ. Erlag hier nicht auch ein Makarenko dem oft geübten Selbstbetrug der Pädagogen, die Theorie, wie man sie sich zurechtgemacht hat, für wichtiger zu nehmen als das natürliche Leben? (Pestalozzis höchste Alterswahrheit lautete: „Das Leben bildet.")

Diese verwahrloste russische Jugend der Bürgerkriegsjahre war ja um ihre Kindheit betrogen. Wollte sie nicht einfach einmal sorglos spielen und griff sie nicht darum so gern die militärischen Formen auf, zumal hier jedem das Glück winkte, auch einmal Kommandant sein zu dürfen? Es war viel mehr die natürliche Lagerfreude echten Jungseins, die sich hier zeigte, als marxistische Erkenntnis und Selbstdisziplin. Der schöpferische Pädagoge Makarenko hatte unbewußt mit diesen dem Pfadfindertum ähnlichen Formen in Anknüpfung an altrussische Traditionen wie die Uniformierung der Schuljugend einen echten Weg zu den Jungenherzen gefunden. Daß er dann daraus eine Theorie der kollektiven Erziehung formte, war sein wahrer pädagogischer Sündenfall.

Makarenko erreichte zweifellos wesentlich mehr als Pestalozzi. Es gelang ihm vor allem, willige und fähige Mitarbeiter zu finden, die sich begeistert in seinen Jugendstaat einordneten und seine Führung anerkannten. An diesem Problem sind die meisten der großen Pädagogen gescheitert. Die (vermeintliche) Geschlossenheit von Makarenkos pädagogischem System und seine Übereinstimmung mit der bolschewistischen Staats- und Wirtschaftslehre haben ihn zu einem Klassiker der Sowjetpädagogik werden lassen. Der Kerngedanke dieser Lehre ist das Aufgehen des einzelnen Jugendlichen, ja des Menschen überhaupt, im *Kollektiv*. Makarenko sieht seinen Begriff des Kollektivs im Gegensatz zu dem der Gemeinschaft, unter dem wir gemeinhin eine durch innere Übereinstimmung gewachsene Gemeinsamkeit von Individuen verstehen. Auch Makarenko wehrt sich gegen das Massenmenschentum. Auch er will Persönlichkeiten erziehen, aber ausschließlich vom Kollektiv aus.

„Das Kollektiv ist kein Haufen, sondern vor ihm stehen fest umrissene allgemeine Ziele. In diesem Kollektiv sind die Abhängigkeiten sehr verwickelt: Jeder einzelne muß seine Neigungen mit denen anderer so in Einklang bringen, daß die persönlichen Ziele den allgemeinen Zielen nicht zuwider laufen. Folglich müssen die allgemeinen Ziele auch meine persönlichen Ziele bestimmen. Diese Harmonie der allgemeinen und der persönlichen Ziele ist charakteristisch für die Sowjetgesellschaft . . . Das Kollektiv ist keine Ansammlung von Individuen, die einander beeinflussen, sondern ein zielbewußter Komplex von Individuen, die sich organisiert haben und Organe des Kollektivs besitzen."

Das Kollektiv ist keine Gemeinschaft, sondern ein Total, eine Ordnung, die vor allem anderen gesetzt ist. Auf diese Weise wurde für Makarenko der aus der Not entstandene Jugendstaat zur Rettung der Verwahrlosten zum Idealbild der Erziehung überhaupt. Der Begriff des Kollektivs wurde ihm zum Generalnenner der Pädagogik[6]). Vollendet wird er durch die *„parallele pädagogische Einwirkung"*: Produktive Arbeit, Spiel und alle sonstigen Lebensformen sind auf das eine Ziel ausgerichtet, „einen bestimmten Typus zu prägen, kämpferische, aktive Charaktere". An Stelle der bunten Fülle des wahrhaft bildenden Lebens steht hier die planmäßige Gleichschaltung aller Einflüsse.

Auch die Familie will Makarenko ausschließlich vom Kollektiv her verstanden wissen. Sie solle sich als eine Vorform des Kollektivs fühlen und verhalten und durch die Kinder in diesem Sinne beeinflußt werden. Die „Wohnstubenwärme" Pestalozzis hätte Makarenko als kleinbürgerlichen Egoismus ebenso verachtet wie die Vorstellung, daß die Familie „die Zelle des Staates" sei. Das seiner Pädagogik zugehörige Menschenbild ist das des Kollektivarbeiters aus „bewußter Disziplin". Dabei ist er von hohem Idealismus beseelt, und seine Werke enthalten viel pädagogische Weisheit. So gibt er wertvolle Anweisungen dafür, wie das Erziehertum durch intensive

Arbeit an sich selbst zur Meisterschaft gesteigert werden kann. Zum Beispiel: „Ein jeder Erzieher muß spielen können." Die Disziplin sieht er im Einklang mit der Schönheit. „Disziplin bedeutet Freiheit; sie schmückt das Kollektiv." Makarenko war von einem leidenschaftlichen Optimismus erfüllt und von einem überwältigenden Glauben an den Menschen. „Die Jugend ist immer schön", versichert er, „wenn sie richtig erzogen wird, richtig lebt und arbeitet und sich richtig freut." Dann aber erklärt er wieder, daß nicht Liebe das Ziel sei, sondern „der gute Sowjetbürger". Sogar die Geschlechtsliebe der Herangereiften wird organisiert, wobei streng auf geschlechtliche Disziplin im Kollektiv geachtet wird.

Dabei erkennt Makarenko keine absolut gültigen ethischen Normen an. „Die kommunistische Ethik orientiert sich allein an der Arbeit als sittlicher Kategorie; das Kollektiv gibt den allein gültigen Maßstab." Entsprechend hat er auch ein elastisches System von Strafen. Allein die Schädigung des Kollektivs steht dabei zur Diskussion, nicht die Verletzung einer übergeordneten Sittlichkeit. Die sehr rege und von Makarenko aus dem Hintergrund meisterhaft gelenkte Selbstverwaltung des Jugendkollektivs beschäftigt sich mit dieser Frage am allermeisten. Und welch gefährliche wie zugleich kluge Anweisung gibt Makarenko hierfür! „Man soll nur die Besten, nicht die Schlechtesten strafen; den Schlechtesten soll man verzeihen. Man soll nicht die schwersten, sondern die geringsten Vergehen bestrafen und dem Besten keine einzige Kleinigkeit durchgehen lassen. Das Kollektiv muß wissen, daß gerade in der Bestrafung Achtung liegt." Diese Vermischung von allgemein gültigen Wahrheiten und gesellschaftsbetonten Zweckhandlungen ist nicht nur für das Denken Makarenkos, sondern für jede Pädagogik, die glaubt, einer religiösen Bindung entbehren zu können, charakteristisch. So verschleiert denn die euphemistische Bezeichnung „Sowjethumanismus" (gemeint ist die sowjetische Auffassung von Humanität) nur den sich hier vollziehenden Untergang des eigentlichen Menschentums. Die „Entfremdung des Menschen", die Marx durch seine Lehre überwinden wollte, wird hier recht eigentlich zur Vollendung geführt. Es ist die Tragik Makarenkos, daß sein schönes Werk der Befreiung und Heilung verwahrloster Jugendlicher im Bann des totalitären Sowjetstaates zu einer Lehre der allgemeinen Menschenbehandlung erweitert wurde und daß er sich dazu hergab, es in diesem Sinne zu deuten. Dabei wurde er erst nach seinem Tode offiziell anerkannt, und heute wird unter mißbräuchlicher Berufung auf sein Werk eine tiefgreifende Umgestaltung des gesamten Bildungswesens in der sowjetischen Machtsphäre als „polytechnische Revolution" durchgeführt[7]). Der bisherige, relativ freie Zugang zu allen Bildungsinstitutionen, den die lerneifrigen und kulturhungrigen Angehörigen der Sowjetunion mit Begeisterung genutzt hatten, um individuell voranzukommen, wird jetzt zugunsten einer „praktischen Betätigung" eingeschränkt, welche die jugendlichen Arbeitskräfte nicht pädagogisch fördert, sondern töricht ausnutzt. Durch planmäßige Kaderbildung und Vermehrung der Internate versucht man unter scheinpädagogischen Vorwänden, die vielfach zum Selbstbewußtsein erwachte Jugend fester an den totalitären Staat zu fesseln.

So werden die guten und zukunftsträchtigen Ansätze im Werk Makarenkos ideologisch umgebogen und mißbraucht. *Pestalozzi* dagegen hat durch sein Wirken und Denken über seine zeitlichen und räumlichen Bindungen hinaus allgemeingültige

pädagogische Werte errungen. Seine Pädagogik war bei aller äußeren Ähnlichkeit völlig anderer Natur als die Makarenkos. Nicht der Staat oder eine andere Art gesellschaftlicher Organisation wie das Kollektiv stand für ihn an erster Stelle, sondern allein der Mensch. Ihn sah er in seiner von Gott gegebenen Einmaligkeit als Individuum in seiner jeweils besonderen Lage mit seinen Gaben und Möglichkeiten, aber auch in seiner Gebundenheit an seine Umweltverhältnisse — in seiner *„Individuallage"*. In diesem Begriff gipfelte sein personales Menschenverständnis. Pestalozzi dachte alle erzieherischen und politischen Fragen vom konkreten Einzelmenschen aus, und sein Sozialismus bestand darin, daß er sich voller Liebe insonderheit der armen Kinder annahm und für sie den rechten Weg zur Selbsthilfe zu finden suchte. „Das Vaterland muß lernen, seine Armen als Arme zu erziehen" — das ist kein Losungswort für die Weltrevolution, sondern ein nüchternes Mahnwort zu praktischer Hilfe, wie es einem christlichen Erzieher zukommt. Pestalozzi vermochte seinen Schutzbefohlenen nicht die Sicherheit des totalitären, rational durchorganisierten Superstaates zu bieten. Die sozialen Probleme gehen bei ihm nicht auf.

Der Mensch bleibt widersprüchlich unvollkommen. Pestalozzi will ihm durch seine Elementarbildung Grundlagen des Wissens und Könnens mitgeben, wie er sie für sein künftiges Leben braucht. Er will ihn also vor allem arbeiten lehren. Gertruds Kinder müssen selbst während des Unterrichts die Hände regen und spinnen. Dennoch unterscheidet sich seine Art der Kinderarbeit durch ihre pädagogische Zielsetzung weit von der damals üblichen Ausbeutung der kindlichen Arbeitskräfte. „Die Bildung zur Industrie ist nicht Bildung zu einer isolierten Elendigkeit einer Fabrikfertigkeit." Pestalozzi wußte, daß er seine Kinder ins Ungewisse eines notvollen Lebens entließ; aber er gab ihnen wahre Freiheit mit, die „Selbstkraft der Innerlichkeit".

Pestalozzi war kein Revolutionär, sondern er dachte ständisch-konservativ. Aus seiner Deutung der französischen Revolution gewann er das neue Sozialbild einer demokratischen Ordnung von unten her aus der Gemeinschaft selbsttätig wirkender Bürger, wie sie auch der Freiherr vom Stein erstrebte[8]). So sehr sich Pestalozzi als Erzieher politisch verantwortlich fühlte, so wenig dachte er staatsorganisatorisch von oben her, sondern er ging immer von unten aus, von der Wohnstube und der beruflichen Alltagsarbeit, für die er eine Verbindung von kleiner Landwirtschaft und überschaubarer Industrie, also gerade nicht den Großbetrieb, als ideal ansah.

Pestalozzi sprach von der „heiligen Armut". Auch er erhoffte von dem Proletariat, dem „Stand der Armen", wie er gesagt hätte, eine große Zukunft, aber nicht im Sinne einer Weltrevolution, sondern er sah hier die Möglichkeit zu einer sittlichen Erneuerung als einer „Wiederherstellung" des eigentlichen Menschentums. Diese Sittlichkeit komme aber nicht aus der Gesellschaft oder gar aus der Organisation eines Kollektivs, sondern sie werde durch Erziehung im Innern des Einzelmenschen geweckt. Das war seine „Meisterwahrheit"[9]). Pestalozzi wußte, daß die menschliche Unvollkommenheit immer bleiben werde; es gelte sie zu mindern, aber man müsse sich darüber klar sein, daß sie nicht so sehr in den Verhältnissen gegründet sei, sondern im Menschen selbst ruhe[10]). Er sah den Menschen nicht optimistisch, und es fehlte ihm jener Chiliasmus, aus dem in verweltlichter Form die Glaubensglut der kommunistischen Revolutionäre stammt. Er zeigte dagegen auf Jesus, der ihm die Gottebenbildlichkeit der menschlichen Natur bewies und die Möglichkeit der Gotteskindschaft. „Des Heilands Lehre wirkt dahin, die Urkräfte der Natur wiederherzustellen." Hierauf grün-

dete sich seine Hoffnung als Erzieher. Er erkannte zudem das Scheitern als einen wesenhaften Zug unserer menschlichen Existenz und gerade auch unseres pädagogischen Mühens. Nichts war bei ihm vordergründig wie in der flachen sowjetischen Pädagogik, deren Simplifizierungen und deren unrealistischer Optimismus aus einer pietätlosen Auffassung des Menschen stammen. Die dem Kommunismus trotz allen utopischen Zukunftshoffnungen wesenhafte Religionslosigkeit, die auch ein so genialer Erzieher wie Makarenko bekundet, schließt daher eine Verwandtschaft mit Pestalozzi aus.

Heinrich Geißler

Anmerkungen: [1]) *A. S. Makarenko:* Der Weg ins Leben, ein pädagogisches Poem, auch als Film bekannt, 1933, deutsch Berlin 1953; ders.: Flaggen auf den Türmen 1935, deutsch 1952. — [2]) *Leonhard Froese:* Die vor- und nachrevolutionäre Entwicklung A. Makarenkos — des Begründers der modernen Sowjetpädagogik, Hamburg 1955. *Elisabeth Heimpel:* Das Jugendkollektiv A. S. Makarenkos, Würzburg 1956. *Klaus Schaller:* A. S. Makarenko und die sowjetische Pädagogik, Aachen 1958. — [3]) Vergl. Pestalozzis dichterische Umsetzung seiner Erlebnisse mit verwahrlosten Kindern in „Lienhard und Gertrud". — [4]) Vergl. die Gegenüberstellung Kants und Pestalozzis bei *Theodor Ballauf:* Vernünftiger Wille und gläubige Hingabe, Meisenheim 1957. — [5]) *L. Froese:* Ideengeschichtliche Triebkräfte der russischen und sowjetischen Pädagogik, Heidelberg 1956, S. 150 ff. — [6]) *A. S. Makarenko:* Werke Bd. V, Berlin 1956, S. 173 u. 339 ff. — [7]) Vergl. die Darstellung der seit Chruschtschows Eingreifen im September 1958 neuen Situation bei *Horst E. Wittig:* Die Marx'sche Bildungskonzeption und die zweite Polytechnisierung der Sowjetschule in „Aus Politik und Zeitgeschichte", Bonn 1958. — [8]) Über die ideelle Verbindung von Pestalozzi zu Stein s. *Andreas Flitner:* Die politische Erziehung in Deutschland, Tübingen 1957, S. 78 u. 89. — [9]) *Eduard Spranger:* Pestalozzis Denkformen, Stuttgart 1947, S. 46. — [10]) *Hans Barth:* Pestalozzis Philosophie der Politik, Zürich 1954, S. 49.

Frauen aus Eisen

Die große literarische Zeitschrift Amerikas „*The Atlantic*" widmet ihre Dezembernummer dem kommunistischen China. Lucien Bodard, ein in China geborener Franzose und Ostasienkorrespondent des „France Soir", beschreibt hier die Eindrücke seiner letzten Reise im Herbst 1958.

„In den vergangenen zwei Jahren hat die Volksrepublik darum gekämpft, ihr unbarmherziges Programm, die Chinesen zu perfekten Maoisten umzuformen, stark zu beschleunigen. Das Ziel war, sie zu Menschen bar aller persönlichen und individuellen Qualitäten zu machen, die nur Zellen in einer ungeheuren organischen Fabrik zu sein hätten: im Volk oder in der Masse. Auf das Geschlecht nahm man keine Rücksicht. Frauen sollten kommunistische Kameraden werden, nur physiologisch leicht von den Männern unterschieden. Meiner Meinung nach sind allerdings die meisten chinesischen Frauen nicht willens, ihre Weiblichkeit aufzugeben. Sie haben die Institutionen und die Gefühle verteidigt, die ihnen am teuersten waren — alles das, was mit der Familie, mit Liebe, Kindern und altgewordenen Eltern zusammenhängt —, und das hat sie in einen ungeheuren geheimen Kampf mit dem Regime verwickelt.

Vor zehn Jahren bemühte sich Mao mit in erster Linie darum, die chinesischen Frauen für sich zu gewinnen. Mit dem berühmten Ehegesetz von 1950 befreite Peking sie von der traditionellen Versklavung an den Mann. Diese revolutionäre Maßnahme brach mit jahrhundertalten Traditionen; denn sie gab Männern und Frauen rechtliche, wirtschaftliche und politische Gleichheit ... Im Jahre 1956 veröffentlichte eine militante Frau namens Shan Chi-lang einen Artikel: ‚Wie wir chinesischen Frauen die Unabhängigkeit erlangt haben'. In lyrischen und ekstatischen Worten beschrieb sie die Versuche der weiblichen Bauern in den Kooperativen, es den Männern in den härtesten Arbeiten wie z. B. dem Pflügen gleichzutun ... Shan Chi-lang schloß: ‚Arbeit — sie ist der wahre Schlüssel zur Befreiung der Frauen.' Im selben Jahr antwortete mir in der größten Automobilfabrik von Changchun eine zwanzigjährige Arbeiterin auf eine Frage: ‚Ich kümmere mich nicht um solche Dinge wie Ehe und Liebe. Sie existieren einfach für mich nicht. Ich möchte meinen kulturellen Standard verbessern und vor allen Dingen mit meinen gesamten Kräften an der Industrialisierung meines Landes teilnehmen. Mein Leben ist sinnvoll. Ich bin glücklich.'

Mich hat in den Städten Chinas nichts mehr deprimiert als alle diese jungen Mädchen, die sich selbst auf ein uniformes, langweiliges und häßliches Aussehen festgelegt haben. Es gilt als unrecht, attraktiv, nett und schick auszusehen. Frauen müssen sich darauf konzentrieren, vorbildliche Arbeiterinnen zu werden. Sie verstecken ihre Figur in blauer Arbeitskleidung — einer Art schlampiger chinesisch-kommunistischer Version des Sackkleides. Ihr Haar legt sich in zwei streng geflochtene Zöpfe, die am Ende mit einem Stück Strippe, einem Gummiband oder allerhöchstens mit einem Knoten aus rotem Band zusammengehalten werden. Lippenstift, Dauerwellen, irgendeine Art von Frisur, die kleinste Bemühung, sich anziehend zu machen, sind verpönt. Körperpflege gilt als ausgesprochen reaktionär. Ein chinesischer kommunistischer Dolmetscher erklärte mir: ‚Jeder zieht sich gleich an, egal, ob Mann oder Frau. Zum Schmuck mögen die Frauen einen Gürtel tragen. Aber die Frauen sind moralisch überlegen. Was kommt es darauf an, wenn man sie manchmal nicht von Männern unterscheiden kann?'

Eifer ist das besondere Attribut der ‚wahren Kämpfer' — der Aktivisten —, aber die Mehrzahl der chinesischen Frauen bleibt verbissen Frau und Mutter, ihrem Heim zugewandt. Als die alte Konzeption des zum Stamm gehörigen oder ausgedehnten Familienclans zerstört wurde, ersetzte man sie durch die Kleinfamilie westlichen Stils, bestehend aus dem Elternpaar, deren Kindern und vielleicht noch den Eltern des Ehemannes. Diese Struktur wurde die nächste Zielscheibe der Kommunisten; die Familie wurde der Feind. 1958 entschied sich die Regierung für Kollektivierung. Das Leben mußte in allen Punkten gemeinsam geführt werden. Der ‚große Sprung nach vorwärts' begann. Die Frau sollte völlig aus der Skla-

verei befreit werden — von den Banden des Heims, von Hausarbeit, Kochen, Nähen und der Sorge für die Kinder. Ihre Kinder sollten in Kindergärten, Säuglingsheimen und Staatsschulen mit Internat fast ganz von ihr getrennt durch den Staat erzogen werden.

In Chengshow am Gelben Fluß wurden nach kommunistischem Bericht alle die frühern ‚Engel des Hauses' ganz und gar Arbeitskameraden. In ihrer neuen Kommune beschlossen die Frauen, selbst sechs Werkstätten, hundertundeine Kindertagesstätte und vierzig Eßhallen zu bauen und außerdem teams zum Stopfen und Nähen, zur Haushaltbesorgung und zur Straßenreinigung zu bilden.

In der Bauernkommune von Hsushui gab man vierhundert Frauen der Miliz in einer großen patriotischen Zeremonie Waffen in die Hand. Für diese Gelegenheit wurden sie mit schöner neuer Kleidung versehen — roten Blusen, die mit rosa Blumen verziert waren. Die junge Cheng Hsui-ling, die ein kleines Maschinengewehr erhielt, schnitt ihre beiden Zöpfe sofort auf dem Platze ab, weil sie ihren Stil verdarben, wenn sie die Waffe präsentieren mußte. Sogleich nach der Parade eilten die Frauen der Miliz, Hacken auf den Schultern und die Waffen noch in der Hand, zurück an die Arbeitsstätte. In zweiundeinhalbstündiger Arbeit schlugen sie bei glühender Hitze alle Rekorde im Graben und Pflügen und sangen dabei das ‚Lied von der Befreiungsarmee'.

In einigen Kommunen, wo die Arbeitseinheiten an den Arbeitsplätzen leben mußten, z. B. bei Bewässerungsarbeiten, bestanden sie nur aus Männern oder Frauen. In einigen wenigen Kommunen der Kwangtung-Provinz wurden nach Berichten von Flüchtlingen die Beziehungen zwischen Eheleuten, die fast ständig durch industrielle oder landwirtschaftliche Arbeitsaufträge voneinander getrennt waren, streng reguliert. Es wurde erzählt, daß besondere Räumlichkeiten zur Erfüllung der ehelichen Pflichten reserviert waren. Manchmal war sogar vorgeschrieben, wie oft sie zusammentreffen sollten. Im allgemeinen durften Mann und Frau einmal alle vierzehn Tage für eine halbe Stunde zusammenkommen. Wenn sie diese Zeit überschritten, mußten sie sich selbst öffentlich kritisieren.

Ich hielt mich während dieser frühen Kommunen-Periode in Peking auf. Die Leute sahen ärmlich aus, viele von ihnen liefen tatsächlich in Lumpen herum. Um zwei Uhr in der Morgenfrühe stellten sich Schlangen vor beinah leeren Läden an. Die Züge brachten fast keine Nahrungsmittel herein, die Rationierungskarten hatten kaum einen Wert. Einen Monat lang hatte die Bevölkerung nichts als süße Kartoffeln, und selbst diese waren oft verdorben.

Peking hungerte. Und doch mußte jeder mehr und immer mehr arbeiten. Zu schlafen galt beinah als reaktionär. Aber es waren die Frauen, die am meisten darunter zu leiden hatten. Ich werde nie den Anblick einer Frau vergessen, die, im siebenten oder achten Monat schwanger, in einem Steinbruch im Herzen Pekings große Steine schleppte. Mein Gefährte, ein Mann aus dem Westen, der chinesisch sprach, rief ihr zu: ‚Hören Sie auf!' Aber das arme Wesen antwortete nur: ‚Ich kann nicht. Ich muß doch essen.'

Der Partei- und Polizeiapparat verbietet offene Rebellion. Aber die Chinesen haben die subtilste Methode der Sabotage gefunden, den passiven Widerstand. Sechshundertfünfzig Millionen rote Ameisen haben angefangen, sich in Termiten zu verwandeln. Man weiß nicht alles, was in China vorgeht. Aber Peking, die heilige Stadt des Maoismus, ist einer der Mittelpunkte dieses Kampfes gewesen, und hier zwang das Volk die Partei, zurückzustecken. Nachdem die Flutwelle der Kommunen das übrige China überflutet hatte, wogte sie auch auf die Hauptstadt zu. Die Bedrohung für Peking wurde jeden Tag stärker. Dann aber krochen, eigentlich zum ersten Mal, die Bewohner der Stadt aus ihrer Gehorsamsschale und wagten es, ihre wahren Gefühle zu zeigen. Das schwächere Geschlecht war hierbei besonders mutig. In den Büros, auf der Straße, in Versammlungen und beim Schlangestehen begannen die Männer — und noch weit mehr die Frauen — in kleinen Gruppen ihre Gedanken auszutauschen. ‚Bis jetzt haben wir immer und überall nachgegeben', sagten sie, ‚aber jetzt will die Partei unseren ganzen Lebensstil zerstören. Wir werden es nicht dulden. Alles ist verloren, wenn wir wieder nachgeben.'

Die Leute wurden ironisch. ‚Die Partei tut alles für das Volk. Aber — wer ist das Volk? Sind wir das nicht — die einfachen Männer und Frauen? Ist der Kommunismus für das Volk da oder etwa das Volk für den Kommunismus? Schaut euch die Kader an, die uns Opfer und harte Arbeit predigen.

Sie sind gesund und sie haben genug zu essen.' Verärgert und verbittert waren sie nicht nur durch die schlechte Behandlung, die Entbehrungen und den Mangel an Lebensmitteln. Die Chinesen sorgten sich um etwas weit Ernsteres: sie konnten es nicht ertragen, daß der Kommunismus ihr Zuhause zerstörte, indem er ihnen ihre Kinder wegnahm. Hier lag der eigentliche Konflikt zwischen Volk und Regierung. Bis 1957 blieb den Eltern ein gewisser Einfluß auf ihre Kinder. Abends kamen die Schulkinder nach Hause und waren dem Familienleben zurückgegeben. Aber 1958 kam die Partei zu dem schreckenerregenden Entschluß, die Kinder von zu Hause wegzunehmen und durch den Staat erziehen zu lassen.

In Peking protestierte die Bevölkerung: ‚Sie werden uns niemals von unseren Kindern trennen.' Angesichts dieser Mißstimmung beschloß die Partei, der Hauptstadt das Kommunensystem aufzuerlegen. Einen Monat lang war jeder Einwohner gezwungen, an besonderen Versammlungen teilzunehmen. Jeder Mann und jede Frau sollte enthusiastisch ein Formular unterzeichnen, worin er oder sie — ‚freiwillig' — zustimmte, Mitglied der neuen städtischen Kommune zu werden. In den Zwangsversammlungen lobten Propaganda-Agenten der Regierung am Mikrophon die Wohltaten eines völlig kollektiven Lebens über die Maßen. Aber die Massen reagierten nicht wie früher. Ein schweres Schweigen entstand. Statt wie gewöhnlich Beifall zu spenden, blieben die Massen stumm. Hier und da hörte man feindselige Zwischenrufe, hauptsächlich von Frauen. Eine rief: ‚Ich will nicht von meinem Mann getrennt werden', eine andere: ‚Ich will meine Kinder behalten.'

Die Partei versuchte es mit neuen Taktiken. Anstatt großer Massenversammlungen rief sie höchstens zweihundert Leute zusammen. ‚Antworter', die man vorher ernannt hatte, drückten im Namen aller feurige Begeisterung für die ‚korrekten' Beschlüsse aus, die von den Kadern gefaßt worden seien. Aber wenn die Antworter fertig waren, schwieg das Volk weiter, voller Feindseligkeit. Keiner der Anwesenden kam zum Unterschriftstisch. Jeder eilte möglichst bald von dannen.

Als der Kampf zwischen der Bevölkerung Pekings und der städtischen Obrigkeit in vollem Gange war, faßte eine alte Amah die Situation ihrer ausländischen Arbeitgeberin gegenüber wie folgt zusammen: ‚Niemand hat mehr viel Angst. Jeder weiß, daß die Kommunisten aufgeben müssen. Wenn das Volk entschlossen und einmütig ist, so kann es in unserem Land keine Macht erschüttern, nicht einmal die Macht der Roten.'

Es war wahr. Die Bevölkerung der Hauptstadt siegte. Eines Tages kündigte die Regierung eine ‚Reform' an — eine Verzögerung des Schrittes in die Kommunen. Die Masse des Volkes hatte triumphiert, insbesondere die Frauen. Ihre Aktion war entscheidend. Sie waren nicht nur selbst heroisch, sondern hatten auch ihre Männer zum Widerstand überredet . . . Was in den Kommunen am unerträglichsten war, wurde revidiert und verbessert. Das Essen in den Hallen wird reichlicher, aber der Besuch ist freiwillig. Die Familie soll nicht — jedenfalls nicht für den Augenblick — auseinandergerissen werden und sie darf einige Autorität und einigen Einfluß auf die Kinder behalten, die nicht mehr in staatlichen Internatsschulen zusammengepfercht werden sollen. Kurz: die chinesischen Frauen kamen der bedrohten Familie energisch zu Hilfe. Sie retteten ihr Recht, Frauen und Mütter zu sein, ein Heim zu haben und mit Mann und Kindern zu leben.

Natürlich wird ihr Sieg fragil und kurzlebig sein. Der chinesische Kommunismus gibt seine Ziele nicht auf. Manchmal, wenn er die Situation falsch gedeutet hat, macht er einige Rückzieher. Aber sobald er die nötige Stärke erreicht hat, nimmt er das alte Ziel stets wieder auf. Die Partei ist immer noch entschlossen, 650 Millionen Maoistische Kameraden heranzubilden. Sie wird lediglich im Augenblick etwas langsamer vorgehen.

Eine Europäerin, die bis vor kurzem in Peking gelebt hat, sagte zu mir: ‚Ich bin fasziniert . . . Viele Chinesen zeigen einen bewundernswerten Mut. Natürlich können sie nicht wagen, der Partei offen entgegenzutreten. Das wäre nutzlos und lächerlich. Aber denken Sie daran, welche Charakterstärke es braucht, einige ganz einfache Dinge zu tun — z. B. für eine Mutter, ihren Sohn daran zu erinnern, daß er gewissen moralischen Gesetzen gehorchen muß. Der Kampf zwischen der Partei und der Bevölkerung wird in den kommenden Jahren weitergehen. Aber ich hätte niemals geglaubt, daß die Chinesen einen solchen Widerstand leisten würden. Man nennt sie passiv. Manchmal sind sie fester als Fels. Und diese »schwachen« Frauen in ihrer

blauen Arbeitskleidung, mit ihren zarten Körpern, dem scheuen Lächeln — sie geben nicht nach.'

Man mag ebenso die Frauen bewundern, die auf der anderen Seite stehen — die ‚reinen', die wirklichen Kommunistinnen. Auch sie sind aus Eisen gemacht. Ich habe das Gefühl, daß in diesem Land, in diesem Kampf alles den Grad höchster menschlicher Entscheidung erreicht hat."

Schwerpunkt Familie

Mark Abrams, Verfasser bekannter soziologischer Bücher, schildert in *„The Listener"* vom 26. November 1959 die Wandlung der wohlfahrtsstaatlichen Gesellschaft Englands zu einer „klassenlosen" westlichen Stils.

„Was den Konsumenten betrifft, so sind in den letzten zehn Jahren zwei Entwicklungslinien hervorgetreten: zunächst hat sich der tatsächliche Lebensstandard der Durchschnittsfamilie um ungefähr 20 % gehoben; sodann ist bei dieser allgemeinen Aufwärtsentwicklung das Realeinkommen der Arbeiterklasse und das der Mittelklasse in beinahe gleichem Verhältnis gestiegen. Einige der unmittelbaren Konsequenzen des größeren allgemeinen Wohlstandes sind weithin bekannt. Wir haben z. B. die Art und Weise unserer Ausgaben und unseres Konsums geändert. Heute verbrauchen wir im Vergleich zur Zeit vor zehn Jahren viel mehr an einstigen Luxusgütern — an Fleisch, Obst, Süßigkeiten, Wein und Schnaps, Hausbau, Elektrizität, dauerhaften Haushaltgegenständen, Frauenkleidung und Autos. 1948 gaben die Verbraucher nur 30 % ihres Einkommens für derartige Güter aus, 1958 war der Satz auf über 40 % angewachsen, was in ‚Real'-Begriffen heißt, daß der Verbrauch dieser Dinge im ganzen um 60 % gestiegen war. Die einzigen wesentlicheren Güter, von denen wir jetzt, ‚real' gesehen, weniger verbrauchen als vor zehn Jahren, sind Brot, Getreideerzeugnisse, Fisch und Kartoffeln, Bier und Pfeifentabak, öffentliche Transportmittel und kommerziell betriebene öffentliche Unterhaltung und schließlich häusliche Dienste. So weit diese Gruppe betroffen ist, ist der Realverbrauch um 10 % gefallen.

Ein zweiter Zug des Nachkriegskonsums ist es, daß ein großer Teil der zusätzlichen Ausgaben für die populärsten der neuen Güter von den Männern und Frauen der Arbeiterklasse aufgewendet wurde. Für einen großen Bereich von Gütern und Diensten gibt jetzt die Arbeiterklasse fast genau so viel aus wie die Mittelklasse, so daß die erfolgreichen Fabrikanten und Händler heute diejenigen sind, die diese Güter an beide soziale Gruppen verkaufen.

Alles dies tendiert natürlich dahin, die traditionellen Unterschiede zwischen den Klassen auszuradieren, jedenfalls, wenn man nur auf das Materielle sieht. Der wichtigste Beweis für eine derartige Angleichung liegt vielleicht im Wohnungswesen. Häuser oder Mietwohnungen, die früher ohne weiteres für Mieter aus der Arbeiterklasse annehmbar gewesen wären, betrachten diese nun als unter dem zulässigen Standard. Fremde, die unser Land besuchen und sich die neuen Vororte ansehen, können oft nur schwer unterscheiden, in welchen von ihnen Familien aus der Arbeiterklasse wohnen und in welchen sich Haushalte der Mittelklasse niedergelassen haben.

Mit den Eßgewohnheiten verhält es sich sehr ähnlich: wir essen nicht nur mehr und besser als vor zehn Jahren, sondern auch hier beginnen sich die Unterschiede in der Wahl der Speisen zu verflüchtigen. Auch die Haushalte der Arbeiterklasse beginnen, die übliche Massennahrung einzuschränken; sie essen weniger Brot und Kartoffeln und mehr teurere und wohlschmeckendere Nahrungsmittel, wie zum Beispiel Obst und Frischgemüse, Fleisch und Butter. Nach den kürzlich veröffentlichten Ergebnissen des National Food Survey von 1957 verbrauchte die durchschnittliche Arbeiterfamilie wöchentlich 10 Shilling pro Kopf für diese Güter, während der mittelständische Haushalt 12 Shilling pro Person aufwendete.

Verglichen mit der Vorkriegssituation ist dieser Unterschied unwesentlich . . . aber er hat offensichtlich einige wichtige soziale Folgeerscheinungen. Weil sich z. B. die Verbrauchsgewohnheiten einander angeglichen haben, ändern sich die Definitionen von sozialen Klassen . . . Heutzutage sind die Meinungen über das Sozialprestige weniger kompliziert. Wenn man Leute einordnet, kommen zwar immer noch solche mit hohem Einkommen an der Spitze der Prestigeskala, aber man hat mehr und mehr das Gefühl, daß der Unterschied zwischen diesen Leuten und den übrigen kein anderer ist, als daß sie eben ein größeres Einkommen ha-

ben. Und schließlich hat man in den letzten zehn Jahren gelernt; daß ein größeres Einkommen etwas ist, was die meisten Leute erreichen können. Immer häufiger finden wir in den Fragebogen, daß Handarbeiter sich als Mittelklasse bezeichnen, weil sie entweder schon jetzt oder in naher Zukunft ein Auto haben, ein Haus mit einem Garten, Eisschrank, Waschmaschine, Staubsauger und natürlich einen Fernsehapparat.

Eine Änderung der Klassenstruktur ist also einer der trends, die mit den sich wandelnden Verbrauchergewohnheiten verbunden sind. Aber es ergibt sich noch eine weitere wichtige Folge daraus, und sie mag in ihren Ergebnissen vielleicht noch bedeutsamer sein: der Wandel in den sozialen Beziehungen des einzelnen. Es wird jetzt viel mehr Geld für Haushaltsgüter ausgegeben. Die Zahl der Familien mit einem Staubsauger hat sich verdoppelt, die der Eigentümer von Eisschränken verdreifacht und von Waschmaschinen sogar verzehnfacht. Wir haben unsere Wohnungen mit viel mehr Möbeln, mit Radio, Teppichen, Zimmeröfen, Wasserboilern, Sesseln, Lichtanlagen, Rasenmähern, Fernsehapparaten und neuerdings Tonbandgeräten und Filmapparaten ausgestattet. Man kann es kaum noch glauben, daß vor zehn Jahren nur ein Prozent der Familien einen Fernsehapparat hatte. Heute gibt es ihn in zwei Dritteln aller Haushalte. Und das heißt doch, daß zum erstenmal in der englischen Geschichte die Wohnung des Arbeiters wie die der mittleren Schicht zu einem Ort geworden ist, wo es warm und bequem ist, und wo man sich seine eigene Unterhaltung am Kamin zu schaffen vermag — kurz, ein Ort, an dem man angenehm leben kann. Das Ergebnis ist ein Lebensstil, in dem der Arbeiter immer weniger an dem interessiert ist, was außerhalb des Hauses oder jenseits der Werte des Familienlebens geschieht.

Der gute Ehemann ist heute der häusliche — derjenige, der nach der Arbeit in der Fabrik oder im Büro seine Abende und seine Wochenenden nicht mit seinen Arbeitskameraden verbringt, sondern zuhause mit seiner Familie, der sich hier gemeinsam mit ihnen am Kamin erholt oder sonst im Hause herum wirkt, um es in Ordnung zu halten, zu verschönern oder bequemer zu machen. Einst suchte er seiner überfüllten und schäbigen Wohnung zu entrinnen und flüchtete sich in die Wärme und die Gastlichkeit der Kneipen oder in die Club-Räume freiwilliger Vereine. Zwangsläufig entwickelte er hierbei soziale Interessen und ging weiterreichende Bindungen ein. Aber heute ist es, was Schäbigkeit und Gepflegtheit angeht, umgekehrt; so bleibt der Mann heute zu Hause, und es ist wahrscheinlich, daß er irgendwelche Aktivitäten oder Interessen, die ihn zwingen, den Familienkreis zu verlassen und auf einen Teil seines häuslichen Komforts und Privatlebens zu verzichten, als eine unangenehme Belastung empfindet.

Man könnte meinen, daß der größer gewordene Kreis von Autobesitzern dem wachsenden englischen Appetit auf häusliches Privatleben einen Dämpfer aufsetzt, da die Leute mit dem Wagen aus ihrer unmittelbaren Umgebung herauskommen. In Wirklichkeit ist das Gegenteil richtig. Die meisten Besitzer betrachten ihren Wagen als abtrennbaren Sonderraum ihres Hauses. Sie brauchen ihn wochentags, um für sich allein zur Arbeitsstätte und zurück zu fahren — ohne auf öffentliche Verkehrsmittel angewiesen zu sein, wo sie in Kontakt mit andern Leuten kommen würden. Und sie benützen ihn am Wochenende als kleinen beweglichen Raum, der an die See oder aufs Land verschoben werden kann und in dem sie allein sitzen können, wenn sie ihren Bestimmungsort erreicht haben.

Offensichtlich wird diese Isolierung der Familie von der Welt um sie herum neue soziale Beziehungen und neue soziale Rollen erzeugen. Zunächst wird sie den Status der Frau im Hause verändern. So lange der Broterwerber hauptsächlich außerhalb des Hauses war und hauptsächlich dort sein Geld ausgab, war die Frau in erster Linie seine Haushälterin. Wenn das eigene Heim nunmehr der Mittelpunkt seiner Tätigkeit geworden ist, und wenn der Großteil seines Verdienstes für sein Haus oder in seinem Haus ausgegeben wird, trifft seine Frau die Wahl, tätigt die Ausgaben und gewinnt dadurch einen neuen Status und eine neue Form der Kontrolle — ihr Geschmack gestaltet sein Leben. Eine der Folgen dieser neuen Rolle der modernen Hausfrau wird es vielleicht sein, daß sich der Inhalt der Massenpresse drastisch ändert. Schon beginnen die Publikationen, die auf schöne Literatur, auf Astrologie und romantische oder offenherzige, auf ‚menschlich' getarnte Erzählungen aus der Zeitgeschichte abgestellt sind, an Boden gegenüber denjenigen zu verlieren, die sich an die Hausfrau als Ver-

braucherin wenden — an die Zeitungen oder Zeitschriften, die ihre weiblichen Leser mit substantiellen Anleitungen versehen, wie sie es erreichen können, das ‚ideale Heim' zu schaffen . . . Sogar die strenger exklusiven Zeitungen wie die ‚Times' oder der ‚Guardian' haben es für nötig gehalten, ihre gewöhnlich mit Parlamentsberichten und internationalen Angelegenheiten gefüllten Spalten durch eine Frauenseite zu ergänzen. Kritiker, die über den Inhalt der modernen Massenkommunikationsmittel ärgerlich sind, sollten über die Folgen der Tatsache nachdenken, daß vor 25 Jahren die Männer über 60 % Leser der nationalen Tageszeitungen waren, während heute die Frauen 60 % ihrer Leser stellen und deshalb weitgehend den Inhalt bestimmen . . .

Aber diese Veränderungen sind wahrscheinlich auf die Zukunft gesehen weniger wichtig als die Wirkungen der neuen Familienbezogenheit auf das Verhalten des Ehemannes. Wenn seine nach außen gerichteten Kontakte geschwächt und zugunsten seiner häuslichen Beziehungen reduziert werden, verändern sich alle seine Gruppenbeziehungen. Seltenerer Besuch von Gewerkschaftsversammlungen, von Vereinen und anderen Gemeinschaftsunternehmen, von politischen Diskussionen und allen andern Formen außerhäuslicher Massenunterhaltung und Tätigkeit wird unvermeidlich seine Haltung gegenüber den sozialen Institutionen, denen sie dienen, verändern. Dank Fernsehen und Radio ist er als Zuschauer und Hörer in der Lage, zu Hause zu bleiben und an den Ereignissen in viel größerem Ausmaß teilzunehmen als je zuvor. Aber die Teilnahme ist die eines nicht unmittelbar mitgehenden, isolierten Beobachters . . . Der Fernseher gelangt schnell dahin, die Talente des Kameramannes und des Darstellers zu schätzen, aber nur selten identifiziert er sich mit den Millionen anderer Zuschauer, die vor *ihren* Apparaten sitzen . . .

Wird er mehr ein Massenmensch werden oder weniger den gefühlsmäßigen Reaktionen der Masse erliegen? Ich selbst neige dazu anzunehmen, daß Wohlstand ein besserer Ausgangspunkt für Unabhängigkeit ist als Armut, daß er mehr zur Klarheit der Gedanken und zum Handeln führt. Ich meine, daß der Erwachsene von morgen, indem er die Früchte einer standardisierten, reich abgestuften Industrie genießt, nicht der ängstliche, unschöpferische, apathische Konformist werden muß, wie er so häufig von den ‚Magazin-Soziologen' entdeckt wird, wenn sie über Amerika schreiben. Es wird viel davon abhängen, wie ernst die Menschen, die mit moderner Kommunikation beruflich befaßt sind — Journalisten, Lehrer, Sozialwissenschaftler —, ihre Verantwortung sehen und wie weit es ihnen gelingt, die Werte früherer Generationen von Intellektuellen zu erhalten. In einer wohlhabenderen und gleichförmigeren Gesellschaft ist es ihnen vielleicht möglich, ihre traditionellen und kritischen Funktionen wirksamer wahrzunehmen, indem sie die modernen Massenmedien als Mittel benützen, den familienbezogenen Bürger in einem Ausmaß und mit einer Intensität zu erreichen, wie das nie zuvor möglich war. Aber wird es den Lehrern und den sonstigen Vermittlern gelingen, das Unterscheidungsvermögen des Volkes so rasch zu schärfen, daß es vor der Verlockung des bloß materiellen Komforts und vor der Gefahr, in der überwältigenden Flut des Übermittelten unterzugehen, bewahrt bleibt?"

Mondstücke

Christine Lavant, Spindel im Mond. Gedichte. Otto Müller Verlag, Salzburg 1959, 160 S., 9,80 DM.

Die Österreicherin Christine Lavant (Jahrgang 1915) ist erst vor wenigen Jahren breiteren Leserkreisen bekannt geworden. Wie man hörte, lebt die Lyrikerin einsam und halb blind in einem abgelegenen Gebirgsgasthof in Kärnten und verdient ihren Lebensunterhalt hauptsächlich durch Stricken. Eine Naturbegabung also, ein Mensch mit einem urtümlichen, durch keine Literatur beeinflußten Verhältnis zur Poesie? Nun, ganz so wunderbar geht es hier nicht zu, was auch immer uns einige enthusiastische Kritiker, die Legenden lieben, glauben machen wollen. In der „Spindel im Mond" jedenfalls, Christine Lavants drittem Gedichtband, nimmt man Berührungen mit Vorbildern und zeitgenössischen Mustern deutlich wahr. Ohne Kenntnis des frühen und mittleren Rilke beispielsweise hätte die Dichterin niemals ihre Reime derart sicher fügen können; auch die herbe Anmut der Melodienführung und die eigenwillig spröde, inständige Anrufung ihres Gottes wären ohne die „Neuen Gedichte" und das „Stundenbuch" undenkbar.

Dieser Hinweis hat keineswegs einen tadelnden Unterton. Das „Originalgenie" ist eine Erfindung des Sturm und Drang. Jeder Schreibende steht bewußt oder unbewußt auf der Spitze einer Pyramide von Vorgängern. Christine Lavant hat überdies längst eine eigene unverwechselbare lyrische Handschrift entwickelt, in der alles ererbte Gut ohne Rückstände aufgegangen ist. Auch in der „Spindel im Mond" tritt sie uns wieder als bäuerische Zauberin gegenüber. Fast hundertfünfzig Poeme, zum größten Teil Nacht- und Mondstücke, enthält diese neue Sammlung. In ihrer dunkel raunenden, von Metaphern randvollen Sprache erscheint der himmlische Trabant in unzähligen Verwandlungen: als Mondkork, Mondmühle, Mondhuhn, Halbmonddorn, gelber Reiter und so fort. Unentwegt begleitet er die Einsame durch die Nacht, durch „ein Viertel Schlaf, drei Viertel Angst".

Diese Angst ist bei Christine Lavant kein modisch hohles Gewimmer, sondern wahre kreatürliche Panik, aus der sich das Herz immer von neuem tapfer zu befreien versucht. Sie hat ihren Grund in einer finsteren Verlassenheit, einem bodenlosen Alleinsein, das die Lavant zornig, ja rachedurstig machen kann und dann wieder inbrünstig geduldig. Wir wollen an diese tiefe Wunde nicht weiter rühren. Der Gram über das eigene bittere Los wächst über sich hinaus und wird zum Schmerz an menschlichem Elend überhaupt. Elend heißt in der Sprache Christine Lavants „Hunger". Hier hungert das Geschöpf nach dem Brot der Gerechtigkeit, nach Frieden vor einem hochempfindlichen Gewissen und einem bohrenden, hellwachen Bewußtsein. Die Lyrikerin hat mutatis mutandis den unerbittlichen Geist der jüdischen Philosophin Simone Weil, die alles Leid der Welt gleich glühenden Kohlen auf den eigenen Scheitel häufte. In ihren Stoßgebeten an die Dreifaltigkeit fleht sie nicht um Erlösung von der irdischen Drangsal, sondern um ein tieferes Begreifen der Heimsuchung, um wissendere, begnadetere Standhaftigkeit.

In meist gereimten, wie flüssiges Erz strömenden Versen klagt der pythische Mund. Sein Singen und Sagen wurzelt in der Bannkraft uralter Magie. So heißt es einmal: „Mein Mund ist sowieso verflucht / zu Zauberspruch und irrem Plappern." Nur noch „an einem Haar" hängt die Dichterin an der Wirklichkeit. Alles, was ihre zauberkundige Hand berührt, fliegt behext in traumhafte, alptraumhafte Lüfte auf. Schlüssel zur Enträtselung der verwunschenen Texte findet man in einer Reihe von Begriffs- und Bilderpaaren wie Gemüt und Hirn, Hahn und Engel, Rose und Schwert, Brot und Stein. Zwischen diesen Polen springt der poetische Funke hin und her.

Christine Lavant hat in ihren Gedichten eine sehr homogene Zeichenwelt erschaffen. Nur an wenigen Stellen tritt sie zu ihrem Schaden über die Grenzen hinaus — etwa dort, wo sie in ihre vergleichsweise archaischen Beschwörungen den „Sputnik" hereinholt und ihn rührend hilflos als das „Mondchen, das mit seiner Morse-Kehle schreit" besingt. Ähnlich mißlingt ihr der poetische Zugriff, wo sie sich um Metaphern um jeden Preis bemüht. Dort kommt es dann zu

leicht verstiegenen Versen wie „Die Abwehrfinger biegt ein Krampf / zur Vaterunser-Beere" oder wie jenen über Seele und Tod: „Sie schlüpft schon in ein Grillenloch / und wird ihm dort ein Rübchen schaben." Aber ein solches Mißlingen ist, wie gesagt, sehr selten. Man vergißt es gleich wieder über so herrlichen Gedichtanfängen wie „Engel, steh auf und verschaff mir die Ortschaft Paris!" Und: „Herz, löse hier den Hausstand auf / und ziehe in den Mond hinauf . . . / zieh aus in Gottes Namen!"

Heinz Piontek

Abbild der Zeitgenossenschaft

Ruth Rehmann, Illusionen. Roman. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1959, 325 S., 14,80 DM. — *Rudolf Hagelstange*, Spielball der Götter. Aufzeichnungen eines trojanischen Prinzen. Roman. Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1959, 344 S., 15,80 DM.

Der Roman, der — wie manche meinen — seit langem kritische Zeiten durchmacht, hat offenbar nichts von der Anziehungskraft eingebüßt, die er für kräftige Begabungen hat. Das Talent, das ein Schriftsteller mitbringt, läßt sich nicht entmutigen. Es will auf die Probe gestellt sein. Und die epische Prosa ist eine Geduldsprobe, unter anderem. Sie verheißt Auseinandersetzung und Arbeit auf lange Sicht, eine Tätigkeit also, die man durchhalten muß, besonders, wenn man sein erstes Buch schreibt.

Ruth Rehmanns Erstling heißt „Illusionen" und gibt das Schicksal von vier Menschen für ein Wochenende wieder. Diese Vier arbeiten in einem Büro, sind also Kollegen, als Mitarbeiter aufeinander „eingespielt". Aber wie sieht es um das Individuelle ihres Daseins aus? Wie verlaufen ihre Leben, ihre Widerfahrungen, ihre Schwierigkeiten? Die Zeit zwischen Büroschluß am Samstagnachmittag und Bürobeginn am Montagfrüh ist die Spanne, in der sich zeigt, wie es mit ihnen bestellt ist. Und hier — bei der Schilderung dieser relativ wenigen Stunden — setzt die große Fähigkeit der Autorin ein: die Fäden ihrer vier Personen zu ziehen, die Ereignisse zu schildern, nacheinander und doch auch wieder: nebeneinander gesehen. Ruth Rehmann kennt nicht nur Gegenwart. Sie gibt immer Vergangenheit: Kindheit und Jugend, Entwicklungen und Verwicklungen solcher Vergangenheit mit auf den Weg durch dieses weekend. Frau Schramm, Carmen Viol, Paul Westermann und Therese Pfeiffer — so lauten die Namen der Vier — werden gleichsam als Bündel, als eine Summe von Möglichkeiten im allgemeinen „Lebensstoff" erfahren und mitgeteilt. Das ergibt ganz bestimmte Objektivationen. Ruth Rehmann läßt sich nie weiter mit ihren Personen ein, als zu derartiger Objektivation nötig ist. Dadurch behält sie Überlegenheit und die Gesamt-Komposition in der Hand. Sie tut das, ohne daß die Sprache an Farbe und Festigkeit, an Verläßlichkeit einbüßte oder sich gar verflüchtigte. Sie bleibt stets präzis, hart und auch wieder erfreulich beweglich „am Gegenstand", mit viel Liebe für die Einzelheit. Die Lebensstunde von vier durchschnittlichen Menschen weitet sich für einige Zeit zum Abgrund oder zur Untiefe von vier Menschenleben.

Demgegenüber wirkt *Rudolf Hagelstanges* erster Roman wie eine elegant ausgeführte Freske. Ein stil-sicher, ein wirkungssicher „gebautes" Buch. Ein Buch von hervorragender, spielerisch ausgebreiteter Intelligenz, diese Mitteilung der Aufzeichnungen jenes trojanischen Prinzen aus dem großen Kriege, der Paris hieß, Frauenheld, Herzensbrecher, ein Anti-Heros. Dies Unheroische, man möchte sagen: Private, hat den Autor gereizt. Er hat erzählt, um die mythische Figur mit dem Feuer unserer Gegenwart und ihren Problemen zu erwärmen, ihr *unser* Leben einzuhauchen, sie zu einem kritischen Beobachter unserer Hoffnungen und Miseren werden zu lassen.

Das Leben eines Schöngeistes, von idyllischer Jugend an! Eines „Beaus", der nicht nur Amouröses im Sinne hat, sondern nach geistigen Abenteuern strebt, aber in der versuchten Verbindung beider Lebenstendenzen „scheitert", der es nicht schafft, und demnach „gebrochen" ist. Das klingt — kurz referiert — ein wenig simpel, ist aber von Hagelstange unter Aufgebot von erzählerischem Scharfsinn zu einem Bravourstück entwickelt worden, dem man sich nicht entziehen kann. Es hat Witz und Charme, besonders immer dann, wenn Hagelstange auf Zeitkritik (einschließlich Kulturkritik) aus ist. Ohne zu verletzen, hält er dem allgemeinen Gehabe, dem vielfältigen „Betrieb" den Spiegel vor. Paris — ein Spielball seiner Ambitionen, seiner Leidenschaf-

ten, ein Spielball der Götter — mokant, selbstgefällig, doch schließlich, gerade bei solchen Eigenschaften unbefriedigt, seiner selber in einem sehr zarten Sinne „nicht sicher", wird so zum Abbild einer Zeitgenossenschaft, die Hagelstange in seinem Buche ganz offensichtlich darstellen wollte.

Karl Krolow

Was eine Feder schreibt...

Jens Rehn, Die Kinder des Saturn. Luchterhand-Verlag, Darmstadt 1959, 152 S., 12,80 DM. — *Edzard Schaper*, Die Geisterbahn. Verlag Jakob Hegner, Köln 1959, 138 S., 9,80 DM. — *Edzard Schaper*, Kein Landsmann sang mir gleich. Verlag Jakob Hegner, Köln 1959, 64 S., 4,80 DM.

Das dürre Tal bleibt uns nicht erspart. Wir müssen da hindurch. Das Brachland nimmt zu. Es ist kein Geheimnis mehr, daß die Zahl neuerschienener Bücher aus der schönen Literatur im umgekehrten Verhältnis zu ihrer dichterischen Qualität steht. Das wird eine Weile noch so andauern, zumal einige potente Kräfte der Dichtkunst heute von modernistischen Experimenten oder aber moralistischen Zeitaspekten absorbiert werden. Es ist an der Zeit, die allgemeine Dürre einzugestehen, denn nur so bleibt Hoffnung, sie eines Tages doch überwinden zu können. Die Zahl der zum Herbst und zu Weihnachten neu erschienenen Bücher ist fast identisch mit der Zahl der Bücher, die man nicht unbedingt gelesen haben muß. Es ist vorerst untunlich, nach Gründen für die zunehmende Dürre im Bereich der schöpferischen Dichtkunst zu fragen, es könnte sogar schädlich sein, weil wir damit die Dürre nur noch mehren würden. Wenn man aber schon fragen will, mag man bei sich selbst anfangen: Die Entmythologisierung unseres ganz gewöhnlichen, ganz alltäglichen Lebens hat erschreckende Ausmaße angenommen. Der Dichter, auf den wir alle warten, müßte wohl, um im Klima unserer Zeit dichten zu können, ein sehr altmodischer oder aber ein sehr zukünftiger Mensch sein. Der heutige Mensch lebt faktisch ohne Kunst. Die Tatsache, daß er ungewöhnlich viel über Kunst redet und diskutiert, ist der beste Beweis für diese Behauptung.

Die neu erschienenen Bücher werden gekauft, gut gekauft. Es liegt nicht daran, daß die Menschen heutzutage des Lesens müde wären, ganz und gar nicht. Schaut man genauer hin, dann haben den größten Erfolg durchweg jene Bücher, die „gut geschrieben" sind, das tüchtige Handwerk also. Aber erregende Bücher, über die man sich streitet, kommen im Augenblick nicht vor. Es lohnt den Streit nicht. Also greift man wahllos auf seinen Lesetisch und schaut einmal zu, was denn wenigstens der Erwähnung wert ist. Die berühmte Pornographie, die neuerdings im Gewand anspruchsvoller Literatur offen auf dem Ladentisch liegt, dürfen wir dabei getrost außer acht lassen. Ihre Tage sind gezählt, denn so interessant und gravierend ist das bloße Triebleben des Menschen nun auch wieder nicht, daß man damit auf die Dauer seine Romane bestreiten könnte. Es ist schon jetzt alles dermaßen zerredet, daß es beinahe wie eine Frivolität klingen müßte, wenn ein Romanautor eines Tages das Phänomen der Scham entdeckte und beschriebe.

Jens Rehn gehört zu jenen Autoren, denen das Klima unserer Zeit nicht bekommt. Vorgestern noch (und vielleicht auch übermorgen) hätte er uns prachtvolle Romane geschrieben, denn er weiß nicht nur, was ein Mensch ist, sondern kennt auch des Menschen tief schürfende Wurzeln. Wenn er in vierzehn Zeilen ein Kind im Mutterleib kurz vor der Geburt beschreibt, dann liegt über diesen vierzehn Zeilen ein Schlagschatten des Alten Testamentes. Jens Rehn hat auch die Geburt der Frau beschrieben, die jetzt ein Kind gebären soll, hat uns ihre Kindheit erzählt bei dem alten Seebär Trosk mit dem Holzbein. Maljutka heißt die junge Frau hoch oben aus dem Norden, und wenn Jens Rehn auf knapp zwanzig Seiten ihre jungen Tage erzählt, blüht eine ganze Wiese voll menschlicher Existenz. Man sollte Maljutkas Geschichte in die Lesebücher aufnehmen. Aber vermutlich würde Jens Rehn sich dagegen wehren, denn sein jüngster Roman „Die Kinder des Saturn", in dem Maljutka aufwächst und dann selbst ein Kind erwartet, ist auf eine Atomkatastrophe fixiert, auf das Ende des Menschen. Immerhin ist es ihm mit der Gestalt der Maljutka gelungen, den Untergang des Menschen als einen schmerzlichen Verlust darzustellen, was man von ähnlich fixierten Büchern meist nicht behaupten kann.

Maljutka, deren Mann und ein verwitweter Arzt hausen nach der Katastrophe in

einem Erdstollen, den der Arzt schon vor Jahren für den Fall der Katastrophe hergerichtet und mit Vorräten ausgestattet hat. Auf die Dauer machen sich bei den beiden Männern Mutationen bemerkbar. Der intelligente Arzt verblödet, indessen Maljutkas Mann von einem gräßlichen Aussatz befallen wird. Nur Maljutka, die ein Kind erwartet, bleibt völlig unverändert. „Für Maljutka war es einfach ein Polarwinter", heißt es. Eines Tages, als der Geigerzähler nicht mehr ausschlägt, steigen die drei Menschen aus dem Stollen heraus: „Drei Punkte ganz allein und irgendwo, hingefleckt wie Fliegenschmeiß. Die letzte Nacht beginnt." Maljutka gebiert ihr Kind. Das Kind stirbt, Maljutka verblutet, ihr Mann stirbt am Aussatz. Nur der verblödete Arzt bleibt am Leben. Er gräbt Felder um.

Wollte man Jens Rehn auf seine große Begabung als Erzähler hinweisen, auf Maljutkas prachtvolle Geschichte und auf jene vierzehn Zeilen über das Kind in ihrem Leibe, dann würde Jens Rehn wahrscheinlich in einiger Erregung an das Gewissen des Schriftstellers in unseren Tagen erinnern, der es sich nicht mehr erlauben darf, schöne und gute und lebendige Geschichten zu erzählen. Er muß warnen, er muß mahnen, würde Jens Rehn sagen. Der schöne Traum von der Dichtkunst ist ausgeträumt, würde Jens Rehn sagen. Woher aber nimmt Jens Rehn noch so viel Naivität, daß er seiner Schocktherapie vertraut? Wer den Menschen vor dem endgültigen Untergang retten will, muß etwas mühsamer zu Werke gehen. Er muß nämlich dem Menschen erst einmal wieder beibringen, Mensch zu sein in aller Fülle und Tiefe des menschlichen Daseins. Dazu wäre vor allem auch die Dichtkunst berufen. Sie könnte uns die menschliche Existenz wieder so verlockend, so abgründig auch und so würdevoll beschreiben, daß wir uns mit allen Kräften gegen den möglichen Untergang stemmen würden. Aber so, wie die zeitgenössische Dichtung uns gemeinhin die menschliche Existenz beschreibt, lohnt es doch gar nicht mehr, den Untergang aufzuhalten. Was ginge denn dabei verloren? So gut wie nichts.

Das wache Gewissen eines Schriftstellers wie Jens Rehn ist jeden Respektes wert. Aber er selbst hat uns in seinem jüngsten Roman gezeigt, wohin der Dichter gerät, wenn er sich allzu sehr von den Zeitaspekten fixieren läßt. Da heißt es in dem Roman: „Die Welt krümmte und erbrach sich, hektische Vollidioten versuchten sich gegenseitig das Wasser abzugraben . . . Glück hatte, wer gerade nicht dort war, wo die Ganoven sich bekriegten." Billiger geht es nun wirklich nicht mehr, und man ist einigermaßen erschrocken, daß ein Dichter sich weigert, der Gorgo unserer Zeit ins Gesicht zu sehen, um statt dessen im Gassenjargon daherzuschimpfen und mit ein paar wenigen, ungewöhnlich dummen Redensarten seinen eigenen Roman außer Kraft zu setzen. Wozu der ganze Aufwand des Romans, wenn es sich am Ende nur darum handelte, ein paar Vollidioten und Ganoven einzusperren? Schade, schade — aber wahrscheinlich droht uns die schlimmste Gefahr eben daher, daß wir nicht mehr willens sind, die Versuchungen unseres Jahrhunderts in ihrer teuflischen Abgründigkeit und dramatischen Verstrickung zu sehen.

Edzard Schaper gehört zu den wenigen Dichtern unserer Zeit, die noch um die Abgründe wissen und erfahren haben, daß alle unsere Nöte, Zwänge und Versuchungen so neu gar nicht sind, wie wir meinen. Deshalb kann Schaper auch sagen, was denn eigentlich mit diesem modernen Menschen nicht stimmt, was ihm abhandengekommen ist. Und er kann das sagen als Dichter. Niemand wird bei der Lektüre der Erzählung „Die Geisterbahn" vorerst an Zeitaspekte oder Kulturkritik denken, jeder wird zunächst einmal lesen und dankbar sein für eine vollblütige Erzählung. Man sollte sogar dazu ermuntern, diese Erzählung nur als Erzählung zu lesen, denn es ist eine alte Erfahrung, daß sich uns die eigentlichen Unruhen der menschlichen Existenz am ehesten in der wirklichen Dichtung kundtun, nicht also im Leitartikel oder im Pamphlet. Wer die Erzählung „Die Geisterbahn" von Edzard Schaper mit der Freude an einer gegründeten und nach dem Maß des Menschlichen komponierten Dichtung gelesen hat, wird ohnehin alsbald den doppelten Boden dieser Erzählung entdecken.

Der alte Adameit, der Held der Erzählung, war früher Dompteur bei dem Zirkus Salamonski. Die letzte Erbin, eine Kunstreiterin, hat den Inhaber einer Achterbahn geheiratet. Der Zirkus wird auf mechanische Jahrmarktsbelustigungen umgestellt. Als Adameit aus der Kriegsgefangenschaft zurückkehrt, findet sich für ihn keine rechte Arbeit mehr. So wird er denn dem Montagekommando zugeteilt. Die Begegnung

mit einem katholischen Gefängnisseelsorger gibt seinem Leben einen neuen Grund, aber der Pfarrer stirbt, und Adameit hält sich wieder an den Schnaps. Eines Tages hat der Inhaber des Fahrgeschäftes eine Geisterbahn gekauft. Adameit soll den Betrieb dieser Bahn überwachen und selbst darin den Tod spielen. Er nimmt die Sache ungewöhnlich ernst, in der Hoffnung, er könne den jungen Leuten auf den Jahrmärkten das Gruseln beibringen und die Bekanntschaft mit dem Tod, der auf uns alle wartet. Aber die jungen Leute nehmen die Geisterbahn bloß als einen Ulk, als eine willkommene Gelegenheit für verstohlene Liebeleien, bis eines Tages ein angetrunkener junger Mann dem Tod in der Geisterbahn eine Flasche über den Schädel schlägt. So endet Adameit.

Das alles ist großartig und mit der Bedächtigkeit erzählt, die wir von Schaper kennen. Erst hinterher merkt man, daß Schaper uns Abgründe unseres Lebens hat zeigen wollen, über die wir heutzutage so gern hinwegleben. Der Tod spielt nicht mehr mit in unserem Dasein. Schapers Erzählung enthüllt Perspektiven der Existenz, ohne die wir wahrhaftig bloß noch Einzeller wären, vorzügliche Objekte für einen kleinen Weltuntergang. Übrigens gibt es in dieser Erzählung einen Dialog zwischen dem Chef und seiner Frau, den man, gerade weil Schaper ihn schrieb, doch wohl beachten sollte. Der Chef und seine Frau sind ein wenig verwundert darüber, daß der alte Adameit seinen Dienst in der Geisterbahn so ernst nimmt. „Ja, so ein alter Ostpreuße, und katholisch ist er halt auch", sagt die Frau. Und der Mann meint: „Nanu, was hat denn das mit katholisch und evangelisch zu tun! Du bist gut! Meinst du, es gäbe eine besondere katholische Gespensterliebe?" Da erwidert die Frau: „Nein, das nicht, aber ... Wie soll ich es sagen? Die ... haben so mehr, na, mehr Phantasie, und die stellen sich noch mehr vor, jedenfalls die einfachen Leute."

Unter der Perspektive des Todes ist das gewiß keine nur beiläufige Anmerkung, denn augenscheinlich hängt unser Mißverhältnis zum Tod und den anderen Mächten aus höherer Gewalt nicht zuletzt damit zusammen, daß wir sie uns nicht mehr vorstellen können, und es lohnt sich wohl, einmal nachzusinnen über das verborgene Verhältnis zwischen dem, was man sich vorstellt, und dem, was man für wahr hält. Diese Frage stellt nämlich der alte Adameit, ohne sie auszusprechen, und er scheitert daran, daß die jungen Leute auf dem Jahrmarkt, gleich welcher Konfession, sich nichts mehr vorstellen können.

„Was eine Feder schreibt, die Glut und Seele hat, das glaube, daß es bleibt, wenn nichts mehr etwas ist! Ich kann nicht ganz verwesen, mein bester Teil bleibt frisch ..." Unter diesem Motto aus einem langen Gedicht, das Paul Fleming im Jahre 1638 in Astrachan schrieb, hat Edzard Schaper einen Essay über Paul Fleming geschrieben, den er unter dem Titel aus Flemings Grabschrift „Kein Landsmann sang mir gleich" einer eigenen Auswahl aus den Gedichten von Paul Fleming als Geleitwort voranstellte. Das innere Gewicht dieses kleinen, sehr liebenswerten Bandes beruht nicht nur darin, daß wir wesentliche Aufschlüsse über das abenteuerliche Leben und den allzu frühen Tod des Dichters Paul Fleming bekommen, sondern erst recht wohl in den Aufschlüssen, die er uns über den Dichter Edzard Schaper gibt. Die Wahlverwandtschaft zwischen Schaper und Fleming steigert sich in dem Essay mitunter bis zur völligen Identifikation. Das ist angesichts der sogenannten modernen Literatur, in deren Klima Edzard Schaper schreiben muß, kaum verwunderlich, denn Fleming — das wissen wir aus unserem Gesangbuch — war ein durch und durch „engagierter" Dichter, tief gebunden in seinem Glauben, wiewohl er mit „Glut und Seele" fröhlichen Herzens weltliche Strophen zu schreiben wußte.

Als Paul Fleming mit einunddreißig Jahren auf der Heimreise zu seiner Braut nach Reval in Hamburg einer Lungenentzündung erlag, schrieb er sich selbst noch seine Grabschrift, hochgemut und getrost. Von daher ist es kein bloßer Zufall, daß die Erzählung „Die Geisterbahn" zu gleicher Zeit mit dem Essay über Paul Fleming erschien, denn Fleming gehört für uns zu den fast schon verwunderlichen Zeugen jener Tage, als der Tod unabdingbar gegenwärtig im Menschenleben anwesend war und als die erhoffte Heimkehr in „dein viel gewünschtes Haus" gestorben wurde. Was eine Feder schreibt ... Darauf kommt es am Ende doch wohl an, und der hochgemute Trost, mit dem Paul Fleming so früh schon Abschied nehmen mußte von seiner Dichtung — „Man wird mich nennen hören, bis daß die letzte Glut dies alles wird zerstören" — stammt aus anderen Quellen als der bloßen Literatur. Heinz Beckmann

Tarnung durch Belesenheit

Inge Meidinger-Geise, Welterlebnis in deutscher Gegenwartsdichtung. Glock und Lutz Verlag, Nürnberg o. J., 2 Bde., 587 S., 25,– DM. – Perspektiven deutscher Dichtung. Erste Folge 1957, 64 S., kt. 3,80 DM. Zweite Folge 1958, 96 S., kt. 3,80 DM. Glock und Lutz Verlag, Nürnberg o. J. – Die Freilassung. Roman. Glock und Lutz Verlag, Nürnberg 1958, 316 S., Ln. 12,80 DM. – Helle Nacht. Gedichte. Keßler-Verlag, Mannheim o. J., 64 S., 6,50 DM.

Es gibt Autoren, denen in hohem Grade die Fähigkeit eignet, sich selbst im Lichte zu stehen. Diese Fähigkeit muß offenbar ausgelebt werden, sie tritt als Zwang auf. Was Inge Meidinger-Geise eigentlich veranlaßt hat, vor ihrem ersten Roman zwei einigermaßen umfängliche, sehr gesprächige Bände literarhistorischer Art zu publizieren, denen sogar noch Ergänzungshefte folgten, ist undurchsichtig. Außer Zweifel aber steht, daß sie damit ihr erstes Auftreten als Romanautor weitgehend verdunkelt hat. Dabei wäre dieses ihr Auftreten sonst zweifellos nicht zu übersehen gewesen: denn die waschechten Erzähler sind rar geworden in Deutschland. Essay und Publizistik blühen und damit meistens irgendein „Anliegen". Also eine dem geborenen Erzähler, der ja ein Künstler ist, völlig fremde Haltung. Inge Meidinger-Geise hat, um ihre literarhistorische Gesprächigkeit fortspinnen zu können, zweifellos ein paar hundert Bücher gelesen, und nicht nur gelesen, sondern auch Auszüge gemacht und Zettel geschrieben und in die Bücher eingelegt, und was dergleichen mehr. Kurz, es hätte ein stärkeres Talent — fast hätten wir gesagt: einen besseren Mann — umbringen können. Den Verfasser dieser Zeilen bringt die bloße Vorstellung davon schon um, besonders wenn er unter solchen Ansammlungen sich eine Dichterin begraben denkt. Was sie nur damit wollte?! Tief ist es ihr offenbar gar nicht gegangen, ja nicht einmal bis unter die Haut; denn unsere Autorin ist von ihren ausgebreiteten und eloquenten Bemühungen um die deutsche Gegenwartsdichtung in einer Weise unberührt geblieben, die ans Unglaubliche grenzt. Sie hat sich gebeutelt, wie ein Pudel, der aus dem Wasser kommt. Weg war's. Wozu also das Ganze? Man kann doch nicht als Germanist, oder kritischer Geist, der man gar nicht ist, auf dem literarischen Kostümball erscheinen, und sich dann um zwölfe als Romanschriftsteller demaskieren.

Der Ärger, den wir mit ihr hatten, war, wie man schon gemerkt haben wird, nicht klein. Der Genuß, den ihr Roman bereitet, dafür um so größer. Dabei konnte nichts weniger erwartet werden, als daß hinter dem wie eine Tarnung vorausgeschickten — na, sagen wir, literarischen Geplauder — ein perfektionierter Techniker der Erzählung hervortreten würde, der, ich gestehe es offen, mich von den ersten Takten an fest am Kragen hatte. In der Tat: sie hat von ihren zahllosen gelesenen Autoren ausschließlich technisch gelernt. Aber damit macht sie dann, was *sie* will. Zugleich zweifle ich nicht daran, daß Inge Meidinger-Geise ihr großes Können als Romanschriftsteller auch aus dem eigenen Talent durch praktische Übung zu entwickeln fähig gewesen wäre. Sie hätte damit sich und uns ihre literarhistorischen Gescheitheiten erspart und sich nicht obendrein noch den Weg als Romancier erschwert.

„Die Freilassung" ist reine und hohe Dichtung, wohl erwogen und formal durchgebildet. Das Zentrum des Geschehens, das vor dem Hintergrund der russischen Invasion in Nordost-Deutschland abrollt, ist in absolutes Schweigen gebettet. Der Held ist taubstumm. Was mit diesem Menschen schon viele Jahre vor dem Einbruch der Russen geschieht, spiegelt — hilflos, wie ein Spiegel eben ist — die wahren Verhältnisse eines ganzen Dorfes wider, bis dahin, daß der junge Großbauer Schwerbes einen von ihm begangenen Mord bei dem Taubstummen gewissermaßen ablädt, so daß der von Natur grausam Benachteiligte obendrein noch für ein fremdes Verbrechen ins Zuchthaus muß. Der Fluch, welcher damit auf das Dorf fällt, bleibt latent. Erst der eindringende Feind, welcher mit den Menschen blind herumwirtschaftet — so blind, wie es die alten Heidengötter taten — erst der einbrechende Feind also wird hier zum Instrument eines kleinen Weltgerichts, dessen rasend schneller Ablauf eine im vollsten und höchsten Sinne augenlose Gerechtigkeit des Schicksals genau auf den Punkt schlagen läßt, wo dann der bisher verborgene Hohlraum der Wahrheit aufbricht. Dieses Geschehen, in einer Weise von der Autorin durchgeführt, daß man unmöglich mehr sagen kann, was schlafwandlerische Sicherheit oder technische Perfektion ist, wirft schließlich aus dem Höllenkessel der allgemeinen Not sowohl den unschuldig Verurteilten wie den wirklichen Mörder heraus, und stellt sie einer vertierten Masse gegenüber, in merkwürdiger

Gleichheit des Ranges: als wirkliche Personen, die ewige Örter besetzt halten.

Und ein solcher Roman bleibt fast unbeachtet, infolge des törichten Verstoßes gegen literarische Gepflogenheiten und Kategorien, den die germanistelnde Autorin geglaubt hat sich leisten zu müssen. In diesem Buche ist eine solche Fülle von reizenden Details — so etwa der in jener Gegend vorkommende Gebrauch des Futurums als Erzählform, meisterhaft gehandhabt (S. 57) — von vielen anderen schönen Einzel-Passagen und großer lyrischer Kraft zu schweigen, daß man es besser unterläßt, ein paar Kunstfehler anzumerken, die fast in jeder erzählerischen Einheit von einigem Umfange passieren.

Hätte sie es bei dem Gedichtband belassen, vor ihrem ersten Roman: dieser wäre vielen eher in die Hände gekommen. In den Gedichten, also gewissermaßen im Solo-Instrument, findet man schon den und jenen Ton vorweggenommen, dessen vollen Besitz Inge Meidinger-Geise doch erst im breiten symphonischen Strom erringt.

Heimito von Doderer

Der Mensch im Stande der Deformation

Günter Grass, Die Blechtrommel. Roman. Luchterhand Verlag, Darmstadt 1959, 736 S., L. 24,80 DM.

Es ist immer bedenklich, wenn dem Kritiker an einer Dichtung nichts anderes mehr auffällt als ihr Dichter. Auf diese Weise sorgt man dafür, daß die Autoren recht behalten, anstatt dafür zu wirken, daß die Werke recht bekommen. Einer Kritik, die allzu leichten Mutes über das Kritisierte hinauslangt, darf schwerlich unterstellt werden, sie habe sich mit ihm einmal getroffen. War es ein Zufall, daß die Mehrzahl der Akklamationen, die dem Roman von Günter Grass zuteil geworden sind, weniger einem Urteil glich als einer Reflexbewegung? Es hagelte Vergleiche, und die einmal entfachte Lust an der Analogie riß das Buch schließlich in Räume, in denen seine Magie erlosch. Mit Lob wurde nicht gegeizt, aber die Kronen, welche der Kritiker verleiht, sind Dornenkronen in jedem Fall: rasch verteilt, vermögen sie gleichwohl auf Jahre hinaus die Selbstentfaltung der Werke zu irritieren, sogar zu vereiteln. Mag sein, daß der Roman von Grass in diesem Sinne von einem unglücklichen Schicksal betroffen wurde, und hat's wahrlich nicht verdient. Doch schließlich bestimmt jedes Kunstwerk selbst die Forderungen, die an es gerichtet werden dürfen.

„Die Blechtrommel" ist der Roman eines Sonderfalls. Grass erkor sich in Oskar Matzerath einen Helden, den er uns ganz nach dem Vorgang des traditionellen Romans avisiert: im Stadium der Selbstreflexion, des Selbstrapports. „Zugegeben: ich bin Insasse einer Heil- und Pflegeanstalt" — mit diesem Bekenntnis hebt die Geschichte an, und sie scheint zunächst völlig in der Weise eines Entwicklungsromans zu verlaufen. Oskar, der seine Lebensbeichte ablegt, gibt sich als Nabe und Fluchtpunkt der Fabel zu erkennen, um ihn dreht sich, wenngleich in wechselnden Umlaufbahnen, das Planetensystem der Figuren, der Zwischenfälle, auf ihn deuten alle Anspielungen hin, in seinem Bewußtsein knüpft sich der Knoten, der die Realität mit dem Nachtmahrspiel der Krankenträume, den Familienkrach mit der Geschichtstragödie, das elterliche Küchengeheimnis mit dem Weltgericht zusammenbindet. Denn der hier erzählt, ist zugleich der, von dem erzählt wird. Alles, was ihm je zustieß, erfährt er als Menetekel seiner inneren Biographie. Er selber ist der Stoff, aus dem er schöpft; seine Erinnerungen treiben das Relief aus den Begebenheiten hervor. Mit jedem Satz tastet Oskar seine Existenz und die seiner Mitwelt an; seine Monomanie heißt *Demaskierung*. Vom Gitterbett einer Nervenheilanstalt aus repetiert er seinen Lebenslauf und die Zeitgeschichte, in die er verstrickt war.

Doch der solcherart angefangene Entwicklungsroman bricht jählings ab. Als Dreijähriger beschließt Oskar, wie man vernimmt, seinem Wachstum ein Ende zu setzen. Er wählt, indem er sich auf den Status der ‚Unbescholtenheit' und der ‚Naivität' versteift, die Emigration aus der konventionellen Welt. Aber fortan ist er nicht nur der Inaugurator dieser Wahl, er bleibt vielmehr auf Lebenszeit ihr *Geschöpf*. Die Geschichte, die er nunmehr, dem Lockruf des Angedenkens folgend, berichtet, ist keine mehr einer menschlichen Entwicklung, sondern eine ihrer Deformation. Denn still steht ja nicht allein Oskars körperliches Wachstum, für immer beraubt hat er sich auch der Möglichkeit, sein Verhältnis zur

Umwelt zu korrigieren. Folgerichtig symbolisiert die Blechtrommel, die man dem Dreijährigen schenkte, sowohl den unveränderbaren Modus seiner Erfahrung als die Art seiner Weltzugehörigkeit. Noch Oskars Widerstand gegen seine Umwelt, der sich trommelnd und dröhnend kundgibt, ist ein Akt der Regression. Ihr Stichwort lautet Verdächtigung. Der sich dem Erwachsenwerden verschloß, rächt sich jetzt am erwachsenen Bewußtsein, indem er es sträflich simplifiziert. Die Realität schrumpft ein zum Spielzeug; abgesprochen wird ihr alles, was über die nackte Notdurft hinauszeigt. Die Antwort auf den Anruf der Dinge erfolgt in einem Trommelwirbel. Diese Trommel, Oskars Ausdrucksmittel und Zufluchtsort in einem, ist der Schauplatz seiner Selbstvergewisserung und seiner Phantasiezüge, Medium seines Begreifens und Nichtbegreifens, ein Weltgerät im Kosmos eines Krüppels und in den Händen eines Irren. Mit ihrer Hilfe nimmt Matzerath teil am Leben; aus ihrer Ohnmacht stammt die seine: beide geben nur her, was jemals auf sie eindrang.

Günter Grass hat mit vielfältigem formalem Aufwand diese Geschichte erzählt. Eine Fülle von Stilelementen ist versammelt. Epische Experimente finden allerdings nicht statt. Das Experiment, das Grass sich zumutete, besteht darin, einen Roman gegen die Zeit und, was schwerer wiegt, gegen den Menschen zu schreiben. Denn nicht bloß führt Oskar Matzerath, der geifernde Kretin und vagierende, listige Zwerg, den Begriff des Helden, nach dessen Gesetz sein Autor ihn antreten ließ, ad absurdum; Matzerath selbst inszeniert vielmehr, wo immer er stammelnd, speichelnd, zeugend oder gröhlend die Bühne betritt, die Verstümmelung des Menschen, treibt ihm seine Würde aus, zählt ihm Kot, Schweiß und Auswurf nach. Da die Welt selten mehr hergibt, als der Blick auf sie schon hat, vermag Oskar vom Menschen wenig anderes zu vermelden, als daß er ihm im Wege steht: bei der Liebe, bei der Blasphemie, beim Schwarzmarktgeschäft, bei Tag und Nacht also. Mit Interesse liest man, Oskar bewundere Goethe und Rasputin. Von Goethe freilich ist selten die Rede, von Rasputin dagegen oft die Inspiration. Ob Grass, der das Deftige nicht scheut, Oskars Apperzeptionen teilt? Die Welt als Brechmittel? Und warum dann eigentlich noch sie beschreiben? Diese Frage zu beantworten, ist nicht Sache der Kritik, und doch muß sie, so wie die Dinge nun einmal liegen, diese Frage stellen. Es scheint, als habe Grass die Desillusionierung bis an jenen Punkt vorgetrieben, wo sie selber wieder zur Illusion wird. Kunst kann sich am Ekel entzünden; wofern sie freilich Kunst bleiben will, wird sie ihn verzehren und verzehren müssen.

Günther Busch

Grundfragen menschlicher Existenz

Wolfgang Böhme, Die sieben Tage Gottes. Betrachtungen über die Grundfragen menschlicher Existenz. Friedrich Wittig Verlag, Hamburg 1959, 191 S., 9,80 DM.

Ein Buch fängt nicht erst auf Seite 1 an, sondern mit dem Umschlag. Darum ist schon der erste Eindruck von Wolfgang Böhmes Buch „Die sieben Tage Gottes" beglückend: es grüßt den Leser eine romanische Illustration in herrlichen Farben, die Schöpfungsgeschichte nach der Gumpertbibel. Satz und Typographie sind sehr schön; ein übersichtliches Literaturverzeichnis und eine Serie von Quellenhinweisen vervollständigen das Buch, das für Theologen und Nicht-Theologen gleich verständlich und gleich bedeutsam ist. Das handliche kleine Werk schließt eine bisher offene Lücke zwischen rein wissenschaftlichen und rein erbaulichen Schriften über den biblischen Schöpfungsbericht.

Doch ging es dem Verfasser nicht nur um bloße Texterklärung. Er hat den Aufbau klar und deutlich an dem seelsorgerlichen Zweck orientiert, die Grundfragen menschlicher Existenz von der Bibel her zu durchleuchten. So stellte er ein Kompendium der biblischen und der wichtigsten theologiegeschichtlichen Aussagen über den Schöpfer und die Schöpfung zusammen und rückte zugleich durch die zeitgemäße Interpretation der Texte die Lebensnöte des heutigen Menschen in ein klärendes Licht.

Den Eingang bildet der Wortlaut der ersten drei Kapitel der Genesis in der vortrefflichen Übersetzung von Gerhard von Rad. Es folgen die drei Hauptteile „Die Welt", „Der Mensch", „Die Geschichte". In jeweils drei Kapiteln wird das Thema variiert und interpretiert. Besonders erfreulich ist es, daß hierbei in guter Übersetzung zusammenhängende Textstücke der Kirchenväter und der Reformatoren wiedergegeben sind. Denn es ist dringend nötig, daß wir die Schätze der Patristik mehr ans Licht

bringen; die Kirche ist nicht Kirche, wenn sie *nur* den Bibeltext und die jeweils modernste existenziale Interpretation zu lehren weiß. Auch Luther hat ja in seinen zahlreichen Disputationen, aber auch in Schriften, die sich an ein breites Publikum wandten, die patristischen Lehren stark berücksichtigt. Die Kirche ist in allen Zeiten und Räumen eine Einheit, auch wenn ihre Lehre immer wieder reformiert werden muß. Dieser Einheit läßt Wolfgang Böhme ihr volles Recht zukommen.

Das Grundproblem, mit dem es heute jede Beschäftigung mit den biblischen Schöpfungsberichten zu tun hat, erwächst aus dem Wechsel der Weltbilder. Die Frage nach der rechten Interpretation, der Übertragung in unser heutiges Verständnis, ist zwar heftig diskutiert, aber noch keineswegs gelöst. Böhme setzt bei seiner Darstellung mit diesen Fragen ein und gibt die nötigen Literaturhinweise, die den Leser zur eigenen Weiterarbeit anregen können. Daß die Bibel keine Naturwissenschaft lehren will, sondern zum Glauben führen soll, ist weithin anerkannt. Die Frage ist heute wohl die, wieweit man von den alten Weltbildern abstrahieren kann, ohne den Textaussagen selbst Gewalt anzutun. Es ist rundweg zu behaupten, daß es da eine Grenze gibt und man nicht alles existenzialisieren kann. Aber das Wie ist das große Problem. Es genügt nicht, alte weltbildliche Aussagen durch moderne naturwissenschaftliche Erkenntnisse zu ersetzen. Es muß auch wohl einiges vom alten Weltbild selbst stehenbleiben, und zwar auch in ontischer, seinsmäßiger, nicht nur in existenzieller Hinsicht. Böhmes Arbeit halte ich für einen der wenigen Versuche, die uns darin weiterhelfen können. Der Verfasser betont sehr deutlich das Seinshafte an den alten Weltbildaussagen. Und er versteht es auch, diese Auffassung einleuchtend zu machen. Dennoch bleiben eben an dieser Stelle sehr viele Fragen, die man an den Verfasser stellen kann, was freilich nicht zu dessen Lasten geht, sondern auf unsere geistige Lage zurückzuführen ist: wir sind eben noch nicht so weit, und doch muß der Theologe heute eine Antwort zu geben versuchen.

Es ist mir beispielsweise fraglich, was Böhme meint, wenn er mehrfach erklärt, man dürfe die Adam-Geschichte nicht zu sehr ins Unhistorische transponieren. Ich möchte wissen, ob Adam wirklich als ein Homo primigenius aufzufassen ist, der vor einigen hunderttausend Jahren gelebt hat. Hat nicht Brunner recht mit seinem von Böhme beanstandend zitierten Satz, jeder Mensch sei Adam; und heißt das dann nicht, die „Geschichtlichkeit" Adams im herkömmlichen Sinn in Frage zu stellen? Freilich, die Lösung dieses Problems kann erst aus dem Ganzen der theologischen Arbeit unserer Zeit kommen. Weiter wäre zu fragen, ob man die alttestamentliche Auffassung von der prinzipiellen Unterordnung der Frau unter den Mann und ihrer größeren Schwäche und Anfälligkeit gegenüber der Versuchung so ins heutige Verständnis übertragen kann, wie Böhme es tut. Hält man die altorientalischen Mythen vom Urstand von Mann und Frau gegen den biblischen Bericht, so fällt eigentlich vor allem die starke Tendenz der Schrift auf wesentliche Gleichrangigkeit der Frau ins Auge. Und weiter: sehr kühn und prägnant bekennt sich Böhme zur dichotomischen Struktur des Menschen in Leib und Seele, und zur Unsterblichkeit der Seele. Er vermeidet freilich die übliche Vergröberung, indem er nie sagt, der Mensch *habe* eine Seele, vielmehr — richtig und biblisch — er sei eine Seele. Aber hier liegen doch noch zahlreiche Probleme. Die neuere Theologie hat sich stark vom griechischen Glauben an die „unsterbliche Seele" distanziert. Hat sie damit Unrecht?

Diese Fragen sind keine Beanstandungen, im Gegenteil: sie sollen dartun, welche Fülle von Anregungen sich aus dem Buch ergibt. Und sie möchten wiederum eine Anregung für den Verfasser sein. Ich bin der Meinung, daß es in unserer Zeit für Theologie und Kirche besonders wichtig ist, die Probleme des Seins mit denen der Personhaftigkeit neu zu verbinden — wie das in seiner Art immer wieder Paul Tillich versucht. Wolfgang Böhme ist der sehr berechtigten Überzeugung, man müsse davon reden und lehren, wie jedes Sollen, jeder Akt, jede Begegnung zwischen Personen ein Sein voraussetzt. Denn die Kirche ist auch kein bloßer Akt, sondern ein neues Sein. Ich wünschte mir von Böhme weitere Arbeiten, und besonders solche, die die genannten Akt-Seins-Probleme mit der biblischen Aussage konfrontieren, wie er es in dem vorliegenden Buch schon getan hat. Die „Sieben Tage Gottes" sind ein wohlgelungener Entwurf, der deutlich machen kann, daß man von Gottes Wirklichkeit und vom Sein der Welt und vom Ordo der Geschichte reden kann, ohne in Fundamentalismus zu gera-

ten. Man kann es, wenn man mit der Schriftoffenbarung ein echtes Gespräch führt. Aus dem Hören auf das Wort entsteht die Weisheit, die nicht bloß Klugheit der Welt ist. Ich stehe nicht an, Wolfgang Böhmes Buch weise zu nennen.

Ulrich Mann

Gestalt und Verkündigung Jesu

Walter Grundmann, Die Geschichte Jesu Christi. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1957, 421 S., 18,- DM.

Als Dozent am Katechetischen Oberseminar in Naumburg und an den Ausbildungsstätten der evangelisch-lutherischen Kirche Thüringens in Eisenach sah sich Walter Grundmann, wie er im Vorwort schreibt, zur Einfachheit und Klarheit gezwungen. In diesem umfangreichen Werk will er nun Männern und Frauen, die im Dienst der Gemeinde stehen, eine Handreichung bieten. Denn „es schien sinnvoll, gerade in der Situation, wie sie sich aus der Arbeit der Theologie und Kirche im Bereich der DDR ergibt, in einem zusammenfassenden Werk nach der Fülle der anderwärts erschienenen Einzeluntersuchungen einmal wieder eine Gesamtschau zu wagen und ein Gesamtbild zu zeichnen."

Klar und übersichtlich aufgebaut, versucht das Buch die Gestalt und Verkündigung Jesu so weit zu zeichnen, wie das bei den vorhandenen Quellen irgend möglich ist. Sehr wesentlich sind die erfreulich umfassenden Literaturverweise, die Hinweise auf die Qumrantexte und die Essenersekte am Toten Meer. Neben der Darstellung selbst dienen besonders die vielfältigen Auseinandersetzungen in den Anmerkungen dem Zweck des Buches: dem Leser tieferen Einblick in die Probleme zu geben und es ihm zu ermöglichen, auf Fragen, die an ihn herantreten, Rede und Antwort zu stehen. Und das ist ja in unserer Zeit so sehr nötig; nicht nur im Gebiet der DDR, sondern überall; daß wir auf irgendwoher auftauchende Einwände hin nicht zu schweigen brauchen, weil wir uns nicht orientieren konnten. Hier, in diesem Buch, ist uns dazu weithin die Möglichkeit gegeben.

Von ganz besonderem Interesse ist die 24 Seiten umfassende Einleitung, in der der Verfasser den bisherigen Weg der Forschung ganz kurz nachzeichnet. Er zeigt, wie unmöglich es ist, ein Leben Jesu im Sinn einer Biographie zu schreiben. Das ist allgemein anerkannt. Er zeigt weiter, wie unsere ganze Überlieferung von Jesus auf die älteste Gemeinde und ihr Bekenntnis zurückgeht. Dann aber betont er — und darüber sollte man nachdenken! —: „der Gesamtüberblick über die Gemeinde und ihr Verhältnis zur Überlieferung erweckt den Eindruck, daß die Überlieferung auf sehr guter Grundlage aufbaut" (S. 23). Diese Voraussetzung liegt seiner Darstellung zu Grunde. Das ist gut, und — wie wir meinen — begründet. „Die Überlieferung verdient in ihrem Kern Vertrauen."

Heinrich Seesemann

Ein Anwalt der Judenschaft

Selma Stern, Josel von Rosheim. Befehlshaber der Judenschaft im heiligen Römischen Reich Deutscher Nation. Veröffentlichung des Leo-Baeck-Institutes. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1959, 279 S., L. 24,80 DM.

In Josel von Rosheim wird uns eine „repräsentative Gestalt des deutschen Judentums zum Beginn der Neuzeit" nahegebracht. Die Einleitung des Buches weist darauf hin, daß jene Epoche einmal „eine der qualvollsten der deutschen Judengeschichte" genannt wurde und damit eine unmittelbare Beziehung zur Gegenwart erhalte.

„Auch in der Auffassung vom Juden wirkte sich, wie wir es heute wieder erleben, diese Zwiespältigkeit und Problematik verwirrend und erregend aus. Man versuchte, ihn nach dem Gesetz der natürlichen Vernunft und dem Gebot der Humanität als ein nützliches und menschliches Wesen zu begreifen. Man war aber gleichzeitig des festen Glaubens, daß abgründige und übernatürliche Mächte sich seiner als eines gefährlichen und geheimnisvollen Werkzeuges bedienten."

„Für die Katholiken war der Jude der Erreger des Protestantismus, der schuldig war an der Glaubensspaltung, und der Helfershelfer der ungläubigen Türken, während die Protestanten in ihm den Papisten, den Sektierer, den Ketzer sahen, der mit dem Teufel im Bunde stand. Der Bürger, der Mann der Tradition und Autorität, machte ihn für den Ausbruch der großen sozialen Revolution (Bauernkrieg) verantwortlich und für die Untergrabung der heiligen Ordnung im römischen Reich, während der ‚gemeine Mann' in der Stadt und der Bauer auf dem Lande . . . ihn zum Mitläufer der Kapitalisten und Monopolisten stempelte."

Dazu kam die immer wiederholte Anklage auf Ritualmord und Hostienschändung.

In dieser Not fand nun die deutsche Judenschaft in Josel von Rosheim einen Führer und Anwalt, Tröster und Helfer. Er wurde für sie der freiwillig gewählte „Befehlshaber", dessen Autorität allein auf der Liebe und dem Vertrauen der Judenschaft

beruhte. Dieses Amt hat er über vier Jahrzehnte bis zu seinem Heimgang inne gehabt. Er ist dabei zugleich auch der erste Sozialkritiker und Sozialreformer der deutschen Juden geworden. Wahrscheinlich 1478 geboren und um 1550 gestorben, ist er ein Zeitgenosse Luthers gewesen. Er stammte aus dem Elsaß und wohnte schließlich in Rosheim.

Tief ist man von seiner inneren Hoheit beeindruckt. Innerlich geformt hat ihn weniger das rabbinistische Judentum als die mystische Gruppe der „Chassidim", die die Juden lehrten, die „Leiden und Verfolgungen auf sich zu nehmen und auch auf dem Scheiterhaufen jauchzend und singend die Größe und Allmacht ihres Gottes zu verkündigen." Neben der Neigung zur vita contemplativa war Josel aber auch ein merkwürdiger Wirklichkeitssinn zu eigen, der ihn befähigte, ohne Pathos und Übertreibung Menschen und Dinge scharf zu beobachten und auch die politische Tat zu wagen, wenn die geschichtliche Stunde sie von ihm verlangte.

Der Gegensatz zwischen den Ständen des Reiches und Kaiser Karl V., dem die Reichsfürsten das Juden-Regal zu entreißen strebten, hat das politische Schicksal der Juden damals stark beeinflußt. Hinzu kamen die Machenschaften abgefallener Juden. In die Jugendzeit des Josel fiel die tragische Vertreibung der Juden aus Spanien (1492). Auch die Umbildung der wirtschaftlichen Verhältnisse in jener Zeit tat das ihre, um die Juden zu bedrängen. Bald hier, bald dort kommt es zur Ausweisung der Juden. Da ist es nun erstaunlich, wie Josel es verstand, sich als der doch nur von den Juden ernannte „Befehlshaber" der Judenschaft überall Gehör zu verschaffen und seinen Brüdern zu helfen. Das verdankte er wohl seinem frommen Sinn, der ihn seine Sache stets recht ausrichten ließ. Karl V. nahm sich der Juden freilich darum an, weil sie ihm als „Kammerknechte" Abgaben einbrachten. Aber Josel wurde auch von den anderen Ständen und von den Reichstagen gehört. Die Wartezeit hat er oft mit Bibelstudien und dem Lesen heiliger Schriften des Judentums ausgefüllt. Das befähigte ihn, Schriften gegen das Judentum zu widerlegen und vor einer gelehrten Kommission in Gegenwart des Kaisers und mehrerer Fürsten sich dreier Punkte wegen zu verantworten, nämlich: „daß die Juden Christus und das Christentum schmähten, Proselyten zu machen versuchten und danach trachteten, die Obrigkeiten, denen sie unterworfen seien, zu vernichten." Dabei heißt es: „Diesem schlichten von Gott erfüllten Mann, der mehr mit dem Herzen als mit dem Verstand diskutierte, gab das Mitleid mit seinen Brüdern Worte von solcher Überzeugungskraft ein, daß die kaiserliche Kommission den Hetzschriften gegen das Judentum keinen Glauben schenkte." So wurde er nach jeder Richtung hin der „Vermittler", „der Befreier", „der Tröster", „der Apologet" der Judenschaft, wie ihn Selma Stern in den Kapitelüberschriften nennt.

Josel hatte auch bei Martin Luther um eine Aussprache nachgesucht, aber dieser hat ihn nicht empfangen. Es würde zu weit führen, die Stellung Luthers zum Judentum in seinen jüngeren und älteren Jahren zu schildern. Das gleiche gilt von Martin Buzer. Bei der Ordnung des Verhältnisses der hessischen Kirche zur Judenschaft war die Stellung des Landgrafen maßvoller als die des Theologen. Doch ließ sich Josel durch schwere Erfahrungen nicht erschüttern, und so darf er des öfteren von „Wundern über Wunder" berichten. Zu diesen Wundern zählte er auch, wie er in einer Trostschrift für die Juden sagt, „daß Gott den großen Männern die Gabe verleihe, die Heilige Schrift zu verstehen und dadurch die Juden vor dem Aberglauben der Menge zu retten." Ein Kapitel nennt ihn den „Historiker, Philosophen und Erzieher", und das mit Recht. Er konnte auf den Reichstagen und Fürstentagen darum so erfolgreich argumentieren, weil er die Rechtsstellung seines Volkes mit historischen Zeugnissen zu begründen vermochte, und man ist wieder verwundert, mit welcher Klugheit er seine Kenntnisse anzuwenden wußte. Dabei verfehlt er nicht, auch den Juden gegenüber geltend zu machen, daß die Verfolgungen auch als eine von Gott verhängte Strafe zu werten seien. Und so sagt er seinem Volk „Worte der Zurechtweisung und Worte der Wahrheit". Er sah es als seine Aufgabe an, die Irrenden und Unschlüssigen wieder zu dem „Gott des Gebotes", dem „Gott der Bibel", dem „Gott der Schöpfung" und dem „Gott der Offenbarung" zurückzuführen.

Schmerzlich war es dann für den alten Mann zu erkennen, daß das Werk, dem er sein Leben geopfert hatte, keinen Bestand haben werde, weil der Schutz und die Sicherheit der Juden durch die politischen Ereignisse (Schwächung der Kaisermacht) über-

aus gefährdet waren. Bezeichnend war dafür auch das tragische Ende des Mannes. Ihn ereilte der Tod, als er sich bei einem Fürsten gegen die Vertreibung der Juden verwenden wollte. Gerhard Jasper

Probleme der Erziehung

Gerhard Bohne, Die Wahrheit über den Menschen und die Erziehung. Eine Pädagogische Selbstbesinnung auf die Grundlagen aller Erziehung. Erster Band der „Grundlagen der Erziehung". Furche Verlag, Hamburg, zweite Auflage 1958, 272 S., Ln. 15,80 DM.

Dem Verfasser geht es um Erziehung im breitesten und tiefsten Sinne. Er beginnt darum mit einer Kritik der von einem ungebrochenen Aufklärungsdenken getragenen Erziehungslehren, die — um mit Herbarth zu sprechen — versuchten, „die Pädagogik frei von den neuesten Einbildungen religiöser Anschauung darzustellen", die Sphäre der Erziehung von der Grundlage einer auf göttlicher Offenbarung beruhenden Religion zu isolieren und eine autonome Erziehung zu proklamieren. Die Grundlage des Vernunftdenkens und die Blickwendung auf den Menschen als den Gegenstand der Erziehung habe zwar die Pädagogik in vieler Hinsicht gefördert, sagt Bohne, aber gleichzeitig zu einem Chaos von Erziehungslehren geführt. Sie sei damit subjektiv und unverbindlich geworden und habe die Frage nach der Wahrheit nicht mehr mit dem nötigen Ernst gestellt. So hätte auf diesem Mutterboden schließlich auch die Erziehungslehre des Nationalsozialismus wachsen können, ohne ernstlichen Widerstand zu finden.

Wenn Bohne im Gegensatz zu den „autonomen" Erziehungslehren wieder auf die göttliche Wahrheit zurückgreift, so will er damit nicht das Erziehungshandeln als solches theologisch begründen oder einen neuen Begriff der Erziehung definieren. Er ist vielmehr der Meinung, Erziehung wolle überall das gleiche, nämlich dem Menschen Hilfe zur Erfüllung des Daseins geben. Die christliche Wahrheit über Gott und den Menschen lasse aber in neuer Tiefe verstehen, „was in Wahrheit Erziehen heißt". Es ist das, „was der Mensch tun kann, um einem anderen zur Erlösung zu helfen". Die Erziehungswissenschaft müsse also zum Gespräch mit der Theologie kommen, ohne daß sie deshalb freilich ihre bewährten Einzelergebnisse aufzugeben brauche. „Die sachlichen Ergebnisse der biologischen und psychologischen Forschung, bestimmte Erfahrungen und methodische Erkenntnisse, konkrete Aufgaben und bewährte Lösungen" könnten „in ihrem begrenzten Sinn gültig" bleiben. Dagegen müsse der pädagogische Aufgabenbereich als Ganzes von dem Gesamtsinn des Seins, d. h. von der „religiösen Verantwortung" her, neu durchdacht werden. Pädagogik sei eine selbständige Wissenschaft, sie müsse jedoch ihre Arbeit in der Verantwortung vor Gott leisten. Aber auch die Theologie könne von der Pädagogik lernen; „beide Seiten werden etwas zu geben und etwas zu nehmen haben".

Nach der Kritik, welche die erste Auflage seines Buches erfahren hat (u. a. Gerd Otto in „Verkündigung und Erziehung"), sind Bohnes Formulierungen zum Teil noch klarer und präziser geworden. Die beiden letzten Kapitel wurden umgearbeitet und ergänzt. Es ist trotzdem ganz offen, ob es ihm gelingen wird, unvoreingenommene Gesprächspartner zu finden, oder ob nicht die Fronten allseits bereits zu hart geworden sind. Aber wie dem sei, das bei aller Konzilianz und Verständnisbereitschaft anderen Auffassungen gegenüber kompromißlos vorgetragenen Ansinnen, der Erzieher möge umkehren und sich der Wirklichkeit Gottes stellen, wird — so oder so, als fruchtbarer Anstoß zur Vertiefung oder als „Stein des Anstoßes" — seinen Dienst tun.

Paul Gerhard Eberlein

BERICHTE

DIE POSITIVISTISCHE RECHTSAUFFASSUNG, seit über hundert Jahren die Normallehre der Rechtsgelehrten, ist durch den Unrechtsstaat des dritten Reiches in eine tiefe Krise geraten. Die Richter, die nur dem Gesetz und ihrem Gewissen verantwortlich sein sollen, kamen in Konflikte, für die es keine eindeutigen Lösungen gab, als zum ersten Male das für das staatsfromme Denken der deutschen Juristen Undenkbare geschah, daß nämlich Gesetze erlassen wurden, die dem „übergesetzlichen Recht" unbezweifelbar widersprachen. „Rechtsschranken kennt die Staatsgewalt nicht" hatte Anschütz 1896 geschrieben. Die positivistischen Rechtslehrer machten den Staat als Gesetzgeber rechtlich unangreifbar, sie lösten den Konflikt zwischen Staat und Gesellschaft einseitig zugunsten des Staates. Der Staat war die eigentliche übergeordnete Idee dieser Rechtslehrer. Überzeugt von seiner Rechtlichkeit sah man keine Gefahr darin, dem Richter einseitig die Rolle des Gesetzesauslegers zu übertragen. Allein aus der gewissenhaften und treuen Auslegung des gesetzten Rechtes bezog der Jurist in Deutschland sein sittliches Pathos.

Die historische Schule distanzierte sich allerdings von den reinen Positivisten. So kritisierte z. B. Gierke: „Zuletzt verschiebt sich bei den Anhängern solcher (positivistischer) Richtung überhaupt das Verhältnis von Recht und Rechtswissenschaft. Man findet das Wesen des Rechts in seiner wissenschaftlichen Formulierung und vergißt ganz, daß das Recht schon vor der Jurisprudenz und ohne sie eine reale Existenz hat." Wenn Gierke auf der anderen Seite aber „auf das innigste von der geschichtlichen Bedingtheit aller Rechtsbegriffe und der nur relativen Wahrheit juristischer Dogmen überzeugt" war, dann ist erkennbar, daß auch von dieser Haltung her ein Weg zur bedingungslosen Hinnahme des geltenden Rechts führt. „Mit dieser Einstellung", so erklärte ein Teilnehmer an einer Juristentagung in *Bad Boll*, die sich mit der Frage „Übergesetzliches und positives Recht" auseinandersetzte, „gingen wir in das dritte Reich."

So war es möglich, daß angesehene Juristen sich mit der Kommentierung von Gesetzen und Zuständen begnügten, die der abendländischen Rechtstradition ins Gesicht schlugen. So interpretierte etwa Th. Maunz die KZ's als „Rechtserscheinungen" mit den folgenden Sätzen: „Vollstreckt wird die Schutzhaft in Gefangenenanstalten oder Konzentrationslagern. Die Schutzhaft hat sich unabhängig von Normen aus der inneren Notwendigkeit der Gemeinschaft entwickelt. Die Entwicklung hat sie als Zwangsabwehrmaßnahmen den staatlichen Verwaltungsstellen zuerkannt ... Nicht durchgesetzt hat sich die verwaltungsgerichtliche Anfechtungsklage gegen Schutzmaßnahmen, die einen völlig fremden (bürgerlich rechtsstaatlichen) Gedanken in eine ordnungsbedingte Maßnahme hineingebracht hätte."

Da der auf die Rolle des Gesetzesauslegers reduzierte Jurist Unrecht enthaltenden Gesetzen wehrlos gegenüberstand, war es kein Wunder, daß man sich nach dem Kriege überall auf das sogenannte „übergesetzliche Recht" zu besinnen begann. Präsident Weinkauf sagte in seiner Eröffnungsrede im Bundesgerichtshof: Es gilt, „sich auf die metaphysische Grundlage des Rechts zurückzubesinnen und ... in besonnener Kühnheit den Versuch zu machen, die wenigen inhaltlich gefüllten Rechtssätze wieder zu erarbeiten, die jedem positiven Recht bindend voraus liegen und die jedermann, auch den Gesetzgeber, verpflichten."

Bundesanwalt Kohlhaas warnte in Bad Boll vor der Gefahr, gegenüber den Gefahren des Gesetzespositivismus alles Heil in einer Flucht in irgendein Naturrecht zu suchen. Auch in den Diskussionen wurde klar herausgestellt, daß mit der Parole des Naturrechts genauso viel Mißbrauch getrieben werden kann und oft auch getrieben worden ist wie mit dem positivistischen Pathos des unbedingten Gesetzesgehorsams. Gerade Revolutionäre und Gewaltherrscher berufen sich für ihre Willkürgesetze gern auf übergesetzliche Instanzen, auf die Natur, auf die Geschichte, auf die Stimme des Blutes.

Eine gewisse Garantie, daß die heute erlassenen Gesetze nicht den allgemein anerkannten sittlichen Normen der abendländischen Gesellschaft widersprechen, darf im Grundgesetz gesehen werden, das jedem sonstigen Gesetz vorgeordnet ist. Diese

Grundrechte werden ergänzt durch manche anderen international anerkannten Rechtsvorstellungen, wie sie im Völkerrecht und anderswo Gestalt gewonnen haben. Alles dies würde freilich im Ernstfall wenig helfen, wenn bei der Mehrzahl der Richter und Staatsanwälte der Wunsch nach Ruhe stärker wäre als die Bereitschaft zum erregenden Kampf um die Gerechtigkeit.

Kohlhaas zeigte sich besorgt über die Möglichkeit, daß die Agitation gegen den Gesetzespositivismus dazu führen könnte, daß jeder Richter glaube, „er dürfe für sich das geltende Recht entgegen dem Gesetz aus irgendwelchen verschütteten Quellen irgendeines Naturrechts holen". Denn leider können wir in Deutschland — nicht erst seit dem dritten Reich — nicht mehr aus einem sicheren Schatz unbezweifelter und unbezweifelbarer gemeinsamer Rechtsüberzeugung des Volkes schöpfen. Und doch soll der Richter sich immer bewußt bleiben, daß das Gesetz nicht das gesamte Recht umfaßt, sondern in einen breiten Strom außergesetzlichen Rechtes eingebettet ist. Doch könne es, so meinte Kohlhaas, in einem geordneten Staatswesen, das nach dem Prinzip der Gewaltenteilung aufgebaut ist, nicht zugelassen werden, daß der Richter sich „unter Mißachtung der ersten Gewalt selbst zu einem Gesetzgebungsorgan macht".

Daß aber der Richter auch heute nicht beruhigt sich darauf verlassen kann, daß alle erlassenen Gesetze auch wirklich Recht darstellen, wird vielleicht durch den Hinweis auf den Kampf der Interessenten im Parlament klar. Auch heute muß die Justiz wachsam gegen die Möglichkeit sein, daß sie hier und dort zum Vollzugsorgan für Interessenvertretungen herabgewürdigt werden könnte. Daher muß der Richter sich ständig der Spannung bewußt bleiben, die in dem Satze liegt, daß er dem Gesetz *und* seinem Gewissen verantwortlich ist.

Walter Hähnle

DER KIRCHENTAGSFILM „Ihr sollt mein Volk sein", den Jürgen Neven-Dumont in München schuf, unterscheidet sich beträchtlich von seinen Vorläufern. Er ist weit mehr als eine bloße Dokumentation. Vielleicht sollte man ihn als eine filmische Variation über das Thema Kirchentag bezeichnen. Dabei wären dann die beiden Worte „filmisch" und „Kirchentag" dick zu unterstreichen, denn die eigentliche Leistung von Jürgen Neven-Dumont besteht darin, daß er mit den Mitteln des Films das Phänomen Kirchentag auf eine überzeugende Weise sichtbar gemacht hat. Mitten in der Inflation der Wörter kann das Filmbild unter Umständen sehr viel dringlicher zur Sache sprechen als das allzu rasch abgegriffene und kolportierte Wort. Niemand wagt es mehr recht auszusprechen, daß der Kirchentag einer evangelischen Laienbewegung zu danken sei, denn das Wort Laienbewegung gehört nachgerade auch schon in den Müllschacht unglaubwürdiger Wörter. Der Kirchentagsfilm aus München aber macht diese Laienbewegung in einer ganz frischen, ja geradezu unbekümmerten Weise sichtbar. Dabei hat er gleich noch ein anderes Phänomen des Kirchentages „ausgeleuchtet", jene massenartige Ansammlung von Menschen nämlich, die wir im Gegensatz zur gewohnten Masse das „Kirchenvolk" zu nennen belieben. Jürgen Neven-Dumont zeigt uns in seinem sehr genau komponierten Film, was es mit dieser Masse ohne Masse auf sich hat.

Der Film beginnt auf einem Bahnhof während der Ankunft eines Sonderzuges. Nun sieht man aber nicht ein Gedrängel von Menschen aus dem Zug hervorquellen, sondern wir werden sofort mit dem einzelnen Menschen konfrontiert, mit ganz bestimmten Menschengesichtern, und der Kommentar stellt sie uns geradezu vor, nennt ihre Namen, ihren Beruf, ihren Wohnort und den Grund, weshalb sie zum Kirchentag gekommen sind. Die Sachlichkeit der Filmaufnahmen und die wohltuende Zurückhaltung des Textes verbürgen uns, daß da keine beliebigen Geschichten erfunden wurden. Irgendwo in München geht die Filmkamera einigen Kirchentagsbesuchern nach. Dann hört man auf einen ganz kurzen Augenblick Posaunen und Glocken vor dem Eröffnungsgottesdienst. Aber auch während dieses Gottesdienstes zeigt der Film wieder nur einzelne Gruppen von Menschen, leuchtet ihnen ins Gesicht, ohne daß sie das merkten. Für ein paar Minuten hört man die Stimme des Predigers und weiß nun, in welcher Konfrontation man die einzelnen Menschengesichter zu sehen bekommt. Es gehört zu den größten Vorzügen dieses Kirchentagsfilms, daß er sich niemals an bloßen Bildreizen entzündet hat, daß er also seine Ausschnitte aus der versammelten Menge nicht nach bildästhetischen, sondern immer

nach menschlichen oder sachlichen Gesichtspunkten gewählt hat.

Nach dem Eröffnungsgottesdienst sieht man in dem gesamten Film keine einzige geistliche Feierstunde mehr, keinen Talar, keine Gebete, ja sogar die morgendlichen Bibelauslegungen kommen nicht vor. Es scheint mir angesichts der vielen beflissenen Debatten um die kirchliche Nutzung der sogenannten Massenmedien eine kleine Sensation zu sein, daß ausgerechnet ein Kirchentagsfilm die ungewöhnlich wirkungsvolle Scheu vor rein geistlichen Ereignissen so beispielhaft demonstrierte. Beinahe ist es sogar beschämend, daß erst ein gewiegter Filmreporter des Weges kommen mußte, um uns diese Möglichkeit, um nicht zu sagen: Notwendigkeit der Reserve, der verhaltenen Distanz vorzuführen. Der spürbare Erfolg solcher „frommen Scheu", wie man sie einst nannte, besteht überraschenderweise nun gerade darin, daß die nicht gezeigten, die verschwiegenen, die ausgesparten Ereignisse des Kirchentages aus der Distanz umso eindringlicher zur Wirkung gelangen. Man hat sie sozusagen ständig parat, ständig im Bewußtsein, und ist am Ende dankbar, daß das Filmbild sie nicht profanierte. Diese behutsame Scheu eines Mannes, dessen Beruf im allgemeinen nicht gerade zur Schüchternheit erzieht, wurde besonders evident, als er in einer kleinen Szene den Bereich der seelsorgerlichen Gespräche und Betrachtungen jedenfalls doch streifen wollte. Mit welcher delikaten Zurückhaltung wurde da photographiert! Allzu optimistische Nutznießer der Massenmedien im kirchlichen Raum können aus diesem Film sehr viel lernen. Hoffentlich tun sie das auch!

An den Arbeitsgruppen und deren Diskussionen hat die Filmkamera desto temperamentvoller teilgenommen und auch hier wieder den einzelnen Menschen und das jeweilige Thema anvisiert. Die Textausschnitte aus Vorträgen und Diskussionsbeiträgen sind hervorragend ausgewählt. Der Betrachter des Filmes ist stets sofort „im Bilde" und engagiert. Sogar die Interviews mit einigen Kirchentagsbesuchern, irgendwelchen Menschen, die gerade des Weges kamen, wirken gänzlich unkonventionell und haben die Frische der Improvisation. Wer sich ein wenig in der heutigen Welt der sogenannten Gottlosen oder Gleichgültigen auskennt, wird den jüngsten Kirchentagsfilm besonders zu schätzen wissen, denn das Einfallstor für das Evangelium ist in unseren Tagen nicht zuerst das verkündigte Wort oder gar die Auseinandersetzung, sondern immer der Mensch. Das Erstaunen der Gottlosen und Gleichgültigen beginnt vor den Menschen, die unter dem Evangelium leben. Auch das nun freilich nicht, weil man vor solchen Menschen eine besondere Hochachtung empfände, sondern zunächst einfach aus der Überraschung, Menschen zu sehen und anzutreffen, die eine völlig andere Art der Existenz, ja geradezu ein anderes Gesicht haben. Mir scheint, daß der Kirchentagsfilm aus München darin seine größte Bedeutung hat, daß er einfach Menschen herzeigt, deren Existenz vom Glauben getragen und geprägt wird. Das ist die kühl verborgene Predigt dieses Films, der sonst mit keiner Silbe predigt.

Mit besonderer Sorgfalt und, wie es scheint, auch Zuneigung hat Jürgen Neven-Dumont sich der Randereignisse des Münchner Kirchentages angenommen, der Volksmission auf den Straßen, des Besuchsdienstes bei Kranken und Blinden und der Andachtsstunde im Gefängnis, die ein Kabinettstück der Kameraarbeit darstellt. Es sind, wie man sieht, nur wenige Häftlinge gekommen, und niemand wird behaupten können, daß der Pfarrer oder Diakon, der dort im Zivilanzug spricht, übermäßig glaubwürdige Worte gefunden hätte — aber gerade in dieser offenen Dürftigkeit der Stunde im Gefängnis liegt der tiefe Eindruck dieser Filmszene begründet. An einer Straße im Zentrum der Stadt spricht Pfarrer Zeiß zu einer Gruppe von Menschen, die neugierig, argwöhnisch oder bereitwillig stehen geblieben sind. Er erzählt ihnen von der Kranzniederlegung in Dachau und der Überwindung des Rassenhasses. In raschem Bildschnitt sieht man gleich darauf farbige Kirchentagsbesucher, die einer englischen Ansprache von Landesbischof Lilje zuhören. Gerade im Wechsel solcher Bildfolgen wird deutlich, daß Jürgen Neven-Dumont mit seiner Filmkamera den Kirchentag nicht abphotographiert, sondern einen Film mit rein filmischen Mitteln geschaffen hat. Die Mittel jedoch dienten der Sache. Es gibt kaum einen besseren und eindringlicheren Kommentar zur Sache des Kirchentages als diesen Film aus München.

Jürgen Neven-Dumont hat selbst berichtet, daß er sich nur schweren Herzens ent-

schlossen habe, diesen Auftrag anzunehmen. Es ist bezeichnend, daß erst die Lektüre des Vorbereitungsheftes seine Widerstände überwand. Er kannte bis dahin den Kirchentag lediglich vom Hörensagen und hatte keine sehr freundlichen Vorstellungen davon. Er kam also sozusagen von draußen herzu, ein Mann, der sich diese merkwürdige Sache Kirchentag, mit der Filmkamera in der Hand, zum erstenmal aus der Nähe ansah. Diese Distanz ist wahrscheinlich einer der wesentlichsten Gründe für die innere Qualität des Films. Zum anderen aber war es einfach der versierte Könner, der seine eigenen Eindrücke vom Kirchentag in filmische Bildfolgen umzusetzen verstand. Die Filmbewertungsstelle der Länder hat dem Kirchentagsfilm ihr höchstes Prädikat „Besonders wertvoll" gegeben. Das ist eine Anerkennung für die filmische Qualität und den neuen Stil einer Dokumentation im Film. Das Prädikat der Filmbewertungsstelle wird dem Kirchentagsfilm eine weite Verbreitung ermöglichen, und das kann man von Herzen begrüßen, denn dieser Film wird entgegen manchen anderen kirchlichen Filmen keine falschen Reaktionen auslösen.

Heinz Beckmann

Das Urbild des Fisches

Zu einem Werk Constantin Brancusis

Constantin *Brancusis* Weg zu den Dingen glich einer Spirale, um die Atmosphäre herum, die Haut entlang, langsam sich eingrabend bis zum Kern. Er suchte nicht die äußere Figur, sondern die innere Formel. Je abstrakter er dabei wurde, desto dichter wurde seine Materie. Ihm wäre der Satz des Kabbalisten aus der Seele geschrieben: „Wenn man das Unsichtbare begreifen will, muß man so tief wie möglich ins Sichtbare vordringen".

Verinnerlichung ist das Wort, mit dem man die Kunst Brancusis treffen könnte, und Sensibilität ist das andere, das Brancusis Talent bezeichnet. Sein Ziel war, durch die knappste Formel eines Dinges dessen Materie schwerelos zu machen, sie zu erlösen aus ihrer naturgesetzlichen Richtung zum Erdmittelpunkt und ihre Bewegung umzuwenden zu einem himmlischen Ort, wo die Reinheit des Absoluten gilt. Ein Phönix sein, sich aus Asche ins Unendliche erheben, fliegen, das war seine unstillbare Sehnsucht — und wo das nicht erreichbar, wenigstens die Dinge ins Gleichgewicht bringen, in eine horizontale und eine vertikale Symmetrie: „Le beau c'est l'équité absolue".

So darf man seinen „Fisch" verstehen (vgl. die Abbildung neben S. 104). Ein Wesen, dem trägen Wasser verhaftet, im lastenden Element ein Pfeil, gestreckt, starr verharrend, um plötzlich mit überraschender Schlagkraft vorwärtszuschießen. Eine gestaute Energie, nur erkennbar an der federnden Spannung der Linien, an der gleißenden Glätte der Oberfläche, an der Konzentration der Form. Man muß selber sensibel werden, um die Nuancen der Gewichte auszubalancieren, die Kraft zu empfinden, welche wie ein elektrischer Strom über die Haut in die Spitze fließt.

Die Form des Fisches hat Brancusi immer wieder beschäftigt. Über zehn Jahre lang suchte er das Thema grundsätzlich zu lösen, suchte seine organische Form in der Idee auszukristallisieren. Vorstufen gibt es in weißem Marmor. Im Jahre 1926 formte er ihn in Bronze, die er selber glättete und bis zum spiegelnden Glanz polierte, der die Umwelt in seine Politur mit aufnimmt; ein „goldenes Volumen", das horizontal ruhend mit der Potenz der Schnellkraft im Leibe sich unseren Augen darbietet. Vielleicht ist auch dem Fisch solche Gestalt als Idee im Sinne Platons vorgegeben, als Urbild aller Fische.

Brancusi hat den Fisch für einen Park schaffen wollen; in der Nähe spiegelnden Wassers sollte er auf einer steinernen Trommel kreisend im Winde stehen. Eine Idee inmitten der Natur. Es fand sich jedoch kein Park, der ihn aufnehmen wollte, statt dessen steht er in einer Sammlung als Kunstwerk unter anderen Kunstwerken, wofür er gar nicht gedacht war; denn so verliert er seine ideenhafte Qualität und wird zu einer ästhetischen Form unter anderen ästhetischen Formen. Das ist aber der Todesweg so mancher Kunstwerke, die vom lebendigen Ort entfernt in das Herbarium der Museen gepreßt werden, das sie um eine Dimension ihrer Qualität, um die Dimension des rechten Ortes bringt.

Curt Seckel

Der Yogi und der Bürokrat

Das freie Indien im Konflikt alter und neuer Lebensanschauungen

Seit die ersten Europäer mit Alexander dem Großen einen Blick in das indische Wunderland taten, verbreitete sich im Westen das Leitbild vom Inder als dem spirituellsten aller Menschen. Und dieser Eindruck schien sich dann besonders im Laufe der letzten 150 Jahre zu bestätigen, als uns das indische Geisteserbe in seinen vorwiegend religiösen Ausprägungen durch Übersetzungen erschlossen wurde. Zeitgenössische Europäer wie Romain Rolland und Paul Brunton berichteten, daß dieses Erbe auch heute noch durchaus lebendig ist, und schließlich wußte jeder Zeitungsleser, daß der indische Freiheitskampf von einem Mann inspiriert wurde, in dem nicht nur die Menschen Indiens einen Heiligen sahen.

Wie stark das indische Leben von religiösem Denken und Fühlen durchsäuert ist, kann endlich selbst dem oberflächlichsten Touristen nicht entgehen, der die Schwärme gelbgewandeter Asketen sieht, die Tempelfeste und Prozessionen und die Pilgerzüge der Hunderttausende, ja Millionen, die sich zu heiligen Städten, zu heiligen Flüssen und Bergen hingezogen fühlen. Und wer im Lande lebt, wer mit Indern beruflichen und freundschaftlichen Umgang pflegt, der findet ebenfalls diesen Eindruck von der überwältigenden Rolle der Religion im täglichen Leben bestätigt. Jede nur einigermaßen behauste Familie wird gern ein wenig zusammenrücken, um Platz für den Andachtsraum mit seinen Götterbildern zu schaffen, in dem auf jeden Fall die Mutter des Hauses täglich eine Stunde oder länger verbringt. Und wie viele auch hochgestellte Inder vom Planungsminister bis zum Unionspräsidenten haben ihren Guru oder geistigen Lehrer!

Rein äußerlich betrachtet eine imponierende Fülle von Religiosität. Doch wie ist es um ihr inneres Gewicht bestellt? Es wäre vermessen, diese Frage aus der Perspektive eines fremden Beobachters zu beantworten. Aber das selbstkritische Urteil moderner Inder gibt zu denken, die dem Westen vorwerfen, er habe sich nicht nur eines Mißverständnisses schuldig gemacht, als er den spirituellen Inder entdeckte, sondern er habe dieses Mißverständnis so beharrlich propagiert, daß es schließlich selbst in Indien geglaubt wurde.

Sardar Panikkar, ehemals Botschafter in Peking und Paris und Verfasser vielgelesener historischer und kulturgeschichtlicher Untersuchungen, kommt so zu der bemerkenswerten Feststellung: „Mir scheint, daß Indiens Anspruch, spiritueller zu sein als die übrige Welt, nur auf Selbsttäuschung beruht!" Und ein anderer gelehrter Inder ist sogar der Ansicht, daß es richtiger wäre, die alten Etikette zu vertauschen, den Westen spirituell zu nennen und den Osten materialistisch.

Einer der führenden Intellektuellen im heutigen Indien, der Schriftsteller Nirad Chaudhuri, stellte in einer weit verbreiteten Wochenzeitung die Frage: „Sind wir Inder religiös?" Er kam zu einem überwiegend negativen Ergebnis, denn „was den westlichen Beobachter glauben läßt, er erlebe in Indien eine allgegenwärtige Religiosität, ist in Wirklichkeit nur das allgegenwärtige Schauspiel von Göttern, die irdischen Zwecken dienstbar gemacht werden . . ."

„Der Hinduismus", so fährt Chaudhuri fort, „hat immer wirtschaftliche Götter gehabt und hat das Wirtschaftsleben nie vom religiösen Leben getrennt. Deshalb beten wir zu unserer Muttergöttin: ‚Gib mir langes Leben, Ruhm und Glück, o Göttin, gib mir Söhne, Reichtum und alle begehrenswerten Dinge!' — Die Hindureligion hat sich tief in finanzielle Fragen verstrickt, sie wird für Rechtsstreitigkeiten in Anspruch genommen, für Stellengesuche und Beförderungen, für die Erlangung von Ministerposten und so weiter . . . !" Chaudhuri kommt zu dem abschließenden Ergebnis, daß der Durchschnittshindu nicht Seligkeit erstrebe, sondern Macht, und viele Leserzuschriften zeigten dann, daß er mit diesem Urteil nicht allein steht.

Doch hier muß man zugleich hinzufügen, daß der Hinduismus nur zum Teil Religion im heutigen westlichen Sinne ist. Vor allem ist er eine lebendige Mythologie, die buchstäblich geglaubt oder mystisch-philosophisch ausgelegt werden kann; zugleich ist der Hinduismus auch eine Lebensform und Gesellschaftsordnung. Nur für die verhältnismäßig wenigen — die in Indien nicht häufiger vorzukommen brauchen als in anderen Teilen der Welt — ist er Hochreligion und Erlösungsphilosophie, und so ist es eine verzeihliche optische Täuschung, wenn der Fremde Gotteshingabe zu sehen vermeint, wo in Wirklichkeit sich vielleicht nur eine magische und theurgische Weltauffassung bekundet. Wie soll der Außenstehende das Mantram als Gebet vom Mantram als Zauberspruch unterscheiden? Die Erneuerer Indiens kennen sich darin besser aus. Wenn Händler und Geldverleiher um hohen Gewinn und sichere Investitionen zur Glücksgöttin Lakschmi beten, wenn sie sogar vor Münzen und Banknoten — als Symbolen der Göttin — Andachten verrichten, warum soll man da nicht landwirtschaftliche Aufklärungszentralen zu Tempeln erklären, ganz zu schweigen von den Wasser spendenden Staudämmen, die so viel verläßlicher sind als der Regengott Varuna?

Der heute lebendige Hinduismus ist von einer Vielschichtigkeit, in der ein Abendländer oder ein Moslem, wenn er sie kennenlernt, nur das Paradox des im Namen der Religion vereinten Unvereinbaren sehen kann. Hier findet sich die reine Mystik der

Upanischaden neben dem blutigen Aberglauben heimlicher Menschenopfer, das kühne Selbstexperiment an Leib und Seele des echten Yogi neben dem mechanisch abgeleierten Ritual, die absolute Tolerierung fremder Götter und Weltanschauungen neben dem gefährlichen Fanatismus, die unvergleichliche Freiheit des Gottsuchers, der das gelbe Gewand der Heimatlosigkeit wählte, neben der kollektiven Gefangenschaft in dem vielhundertzelligen Gefängnis des Kastensystems. Vom Standpunkt des Nationalisten und des Gesellschaftsreformers aus gesehen kann der Hinduismus, so wie er ist, nicht weiterbestehen. Also will man ihn reformieren, indem man das Beste behält und die entwicklungshemmenden Auswüchse beschneidet. Dies geschieht teils durch Gesetzgebung, teils durch Aufklärung und Propaganda von oben, teils durch von unten her wirkende Kampfbewegungen wie die der kastenlosen Neubuddhisten und die der antibrahmanischen Drawiden im Staate Madras. Es ist ein Vielfrontenkrieg gegen die Entartungserscheinungen des Hinduismus, ein Krieg, der schon sichtbare Erfolge, aber auch unvorhergesehene ernste Rückschläge zeitigte.

Die Väter der indischen Verfassung waren sich darüber klar, daß viele Schranken niedergerissen werden müssen, bevor aus diesem bloßen Nebeneinander von Kasten, Völkern und Stämmen und Anhängern verschiedener Religionen so etwas wie eine Nation zusammenwachsen kann. Die Befreiung und Teilung des Subkontinents hatte ja jene Explosion des religiösen Fanatismus ausgelöst, die unter unsagbaren Greueln eine Million Menschen vom Säugling aufwärts das Leben kostete. So wurde Indien trotz überlegener Hindumehrheit zum säkularen Staat erklärt, und dies hat sicherlich wesentlich zur Entspannung der religiösen Gegensätze beigetragen, die in früherer Zeit eine so erhebliche — und, wie viele Inder glauben: künstlich geförderte — Rolle gespielt hatten. Doch gleichzeitig wächst in den religionslosen Schulen eine neue Generation heran, die zu ernster Sorge Anlaß gibt.

Seit Jahren schon befassen sich indische Pädagogen und Politiker mit der überhandnehmenden „Disziplinlosigkeit" der Schüler und Studenten, fragen nach den Ursachen und erwägen alle möglichen Methoden der Abhilfe. Es gibt kaum eine indische Hochschule oder Universität, die nicht zu dem einen oder anderen Zeitpunkt von Studentenstreiks und wüsten Radauszenen heimgesucht würde, und kaum ein Anlaß ist zu nichtig, um diesen intellektuellen Nachwuchs gegen seine Lehrer und gegen Gesetz und Ordnung zu mobilisieren. Als 18 000 Studenten der Universität Kalkutta ihre Zwischenprüfung in Chemie ablegen sollten, protestierten einige Kandidaten, weil die Fragen angeblich zu schwierig wären. Es kam zu regelrechten Saal- und Straßenschlachten, an denen auch nichtstudentische Elemente teilnahmen. Man entriß den prüfungswilligen Kommilitonen die Aufgaben, verprügelte das Aufsichtspersonal und zerschlug das Mobilar. Von den 64 Prüfungszentren mußten schließlich 62 geschlossen werden. Angeblich zu schwierige Aufgaben sind zwar der häufigste Grund für derartige Exzesse, doch können auch Kinopreise den Anlaß geben, und wer als aufsichtsführender Lehrer einen Prüfling beim Mogeln ertappt, tut es auf eigene Gefahr, denn es kommt nicht selten vor, daß er an Ort und Stelle oder bei späterer Gelegenheit erdolcht wird. Man kann sich kaum einen größeren Gegensatz der Generationen vorstellen als den dieser Jugend zu ihren Vätern, die einst Leben, Gesundheit und Karriere in die Waagschale des Freiheitskampfes geworfen hatten. Die Regierung will diesen Zersetzungserscheinungen durch die Einführung einer Arbeits- oder Sozialdienstpflicht entgegenwirken, ja, man spielt sogar mit dem Gedanken einer Militärdienstpflicht für die studentische Jugend, doch einige führende Männer wie Vizepräsident Radhakrishnan und Indiens ehemaliger Generalgouverneur Rajagopalachari, der kürzlich eine rasch wachsende konservative Partei gründete, sind der Überzeugung, daß die tiefere Ursache dieser Krise in der Säkularisierung des Schulwesens zu suchen sei. Die moralische Haltlosigkeit weiter Kreise der studentischen Jugend sei der Preis, den die Gesellschaft dafür zahlen müsse, daß sie aus Furcht vor den Funken des Fanatismus das Licht der religiösen Erziehung in den Schulen ausgelöscht habe. Diese Warner fordern daher, die Schule solle auf überkonfessioneller Grundlage in die Weltreligionen einführen und dabei jeweils örtlich vorkommende Religionen wie Sikhismus und Jainismus berücksichtigen. Dies entspricht auch der von Gandhi vertretenen Religionspolitik, wie sie heute noch in den aus dem Geiste des

Mahatmas erwachsenen Bildungsstätten angewandt wird. Der Haupteinwand gegen einen so breit angelegten Religionsunterricht ist der Mangel an geeigneten Lehrkräften und die Überlastung des Lehrplans. Nun hat die Regierung einen Pädagogenausschuß beauftragt, einen Plan für die Einführung eines Unterrichts in „Moral und Ethik" für die Schulen und Colleges auszuarbeiten, doch wird bezweifelt, ob dies genügt, um das entstandene geistige Vakuum auszufüllen.

Der Gandhismus als „Dritte Kraft" zwischen Hindu-Orthodoxie und planwirtschaftlichem Fortschrittssäkularismus ist eine im Grunde konservative Bewegung — obwohl sie sich gern revolutionär nennt —, die vom Westen nicht mehr übernehmen möchte als unbedingt nötig, eine Bewegung, der es darauf ankommt, die altindische Geistigkeit in ihrer Reinheit wiederherzustellen. Sie will die Kastenschranken beseitigen, aber das Schlachtverbot für Rinder beibehalten. Ihr Gesellschaftsideal ist die autarke Dorfgemeinschaft von Kleinbauern, in der weder der Gutsbesitzer noch der Wucherer einen Platz hat. Die Industrie wird nur als notwendiges Übel geduldet, und man sucht eine Mittellösung zwischen Kapitalismus und Sozialismus, in der der Industrielle „Treuhänder" des Betriebes ist. Der Idealismus geht so weit, daß man das Übervölkerungsproblem durch „Massenenthaltsamkeit" lösen möchte, und man wirft den Gandhi-Jüngern vor, daß sie einen Kult der Armut treiben, der sich kaum mit dem Aufbau eines modernen Industriestaates vereinbaren lasse. Ich verbrachte einige Tage in Gandhigram, der südindischen Schulungsstätte künftiger Verkünder der Gandhi-Ideologie, wo nicht nur studiert und experimentiert, sondern auch täglich im Garten und auf dem Felde gearbeitet wird. Hier herrschte in der Tat jener Geist überkonfessioneller Religiosität, gepaart mit äußerster Schlichtheit der Lebensführung, den der Mahatma so lange gepredigt und vorgelebt hatte. Doch als ich dem stellvertretenden Rektor beim Abschied sagte, wie tief mich das beeindruckt hatte, erwiderte er nur achselzuckend: „Was glauben Sie, warum diese jungen Leute hierher kommen? Zu 95 Prozent einfach deshalb, weil sie auf Jahre hinaus keine Aussicht auf eine lohnende Anstellung haben!" Dies war eine drastische Bestätigung meines Verdachts, daß der unverfälschte Gandhismus wie gewisse Wüstenblumen nur auf dem Boden der Armut gedeiht. Es ist also fraglich, ob er eine Zukunft hat, doch sicherlich findet er ein reiches Arbeitsfeld in der indischen Gegenwart.

Der säkulare Staat will sich neuerdings auch eines Menschentyps bemächtigen, der seit Jahrtausenden eine freie Existenz über der Kastengesellschaft führen durfte. Es geht um die sogenannten heiligen Männer, die im safrangelben oder orangefarbenen Gewand von der Frömmigkeit oder Gutgläubigkeit ihrer Mitmenschen leben. Man nennt sie hier Sadhus, und sie sind eine sehr gemischte Gesellschaft. Es sind Yogis unter ihnen, Heilige und Wundertäter — als verschwindende Minderheit unter ungezählten Landstreichern und Strolchen, die sich auf diese Manier viel besser durchs Leben schlagen als die meisten Volksschullehrer. Und am anderen Ende der Skala befinden sich Verbrecher und Wahnsinnige, die Menschenopfer arrangieren und halbverkohlte Leichen zu kultischem Kannibalismus von den Verbrennungsplätzen stehlen. Die Gesamtzahl der „Sadhus" wird auf sechs Millionen geschätzt, und wie Nehru es einmal ausdrückte, mag es unter diesen Millionen vielleicht auch einige tausend echte geben.

Vor einigen Jahren begann die Elite dieser Sadhus, sich im Bharat Sadhu Samaj, dem „Verein indischer Asketen", zu organisieren, und in Zusammenarbeit mit den Behörden will sie es durchsetzen, daß endlich die Spreu von dem Weizen gesondert wird. Alle Sadhus sollen sich registrieren lassen und zur Führung eines speziellen Personalausweises verpflichtet werden. Damit nicht genug sollen sie sich propagandistisch für die Fünfjahresplanung einsetzen und die Bevölkerung zu größerem Fleiß, zu Eintracht und Ehrlichkeit anhalten. Sie spielen bereits eine beträchtliche Rolle bei der vom Staat mit wachsendem Nachdruck geförderten Popularisierung einfacher Yoga-Übungen, die als traditionelle Mittel zur Förderung der körperlichen Gesundheit und der geistigen Disziplin immer stärkere Beachtung finden. Im Laufe der letzten beiden Jahre stieg allein in Delhi die Zahl der öffentlichen und unentgeltlichen Yogaschulen von zwei auf über zwanzig, und vor kurzem hat man begonnen, versuchsweise Yogakurse für Fabrikarbeiter einzuführen. Das Unterrichtsministerium hat Ähnliches für Schulen und Hochschulen angeregt, und

man versucht sogar, Yoga auch bei der militärischen Ausbildung anzuwenden. Aber nicht alle Inder sind über diese Mobilisierung der Sadhus beglückt. „Wir haben lizenzierte Taxifahrer, Schankwirte und Rechtsanwälte", beklagt sich ein Kommentator, „und nun soll also auch die Heiligkeit künftig amtlich beglaubigt werden!" Es sieht in der Tat so aus, als ob in dem Ringen des Yogi und des Bürokraten um die Seele Indiens der Yogi seine erste Runde schon verloren habe.

Karl Christiansen

Zwiesprache

Das Bild des heutigen Volksschullehrers, das Dr. Thomas *Ellwein* auf Seite 78 dieses Heftes zeichnet, wird breiter ausgeführt und eingehender belegt in einem Buch des Verfassers über die Frage „Was geschieht in der Volksschule?", das demnächst im Verlag Franz Cornelsen, Berlin, erscheinen wird (300 S., engl., brosch., 12,80 DM). Dieses Buch ist, wie uns Ellwein schreibt, „der Versuch eines einigermaßen lebendigen *Berichtes* über Unterricht und Erziehung in der Volksschule, mit dem Schwergewicht auf der Oberstufe, ein Bericht, der auf einer etwa einjährigen Besuchsreise basiert sowie auf meinen schon länger bestehenden Beziehungen zur Volksschullehrerschaft. Abgesehen von den zentralen Kapiteln (Grundstufe, Unterricht in der Oberstufe, Erziehung in der Oberstufe, politische Bildung und Erziehung sowie endlich Schulzeitverlängerung und Schulreform) finden sich auch Kapitel über die Landschule, die Lehrer und die Schulverwaltung."

Christine *Lavants* Gedichtband „Spindel im Mond" (Otto Müller Verlag, Salzburg), aus dem wir auf Seite 109 zwei Proben abdrucken, wird auf Seite 124 von Heinz Piontek besprochen. — Die Lesefrucht auf Seite 76 entstammt der Schrift von *Walter Künneth* „Moderne Wirtschaft — Christliche Existenz" (Claudius Verlag, München 1959, 82 S., 5,80 DM). Der Verfasser bietet hier eine willkommene Ergänzung zu seiner Ethik des Politischen („Politik zwischen Dämon und Gott"), indem er den Grundproblemen einer christlichen Wirtschaftsethik nachgeht und dabei sowohl die grundsätzlichen Fragen der Wirtschaftsstruktur wie auch aktuelle Einzelprobleme behandelt (u. a. Automatisierung, Mitbestimmung, Streik). — C. H. Becker, dem großen preußischen Kultusminister, ist eine Biographie von *Erich Wende* gewidmet, die in der Deutschen Verlagsanstalt erschienen ist (Stuttgart 1959, 336 S., 19,80 DM). Wende schildert die Bedeutung und Leistung Bekkers als Kulturpolitiker. Das Buch ist nicht nur ein wertvoller Beitrag zur Erforschung der Weimarer Zeit, sondern gibt darüber hinaus vielfältig Gelegenheit, auch die kulturpolitischen Probleme unserer Zeit in einem neuen Licht zu sehen und die Erfahrungen der Vergangenheit für sie fruchtbar zu machen. Wir entnahmen ihm die Lesefrucht auf Seite 89. — Das Zitat auf Seite 108 stammt aus dem Band „Schwerkraft und Gnade" von *Simone Weil*, auf den wir schon früher hingewiesen haben (Kösel-Verlag, München 1952, 293 Seiten, 12,80 DM).

Die Abbildung der Plastik „Der Fisch" von Constantin *Brancusi* neben Seite 104 entnahmen wir mit Genehmigung des Verlags Benno Schwabe dem vorzüglichen Werk von *Carola Giedion-Welcker* über „Constantin Brancusi 1878 bis 1927" (Basel/Stuttgart 1958, 240 S. mit 157 Abb., Ln. 48,- DM), das Dr. Curt Seckel in der vorjährigen Augustnummer (S. 566) ausführlich gewürdigt hat; er interpretiert auf Seite 140 auch die in diesem Heft wiedergegebene Plastik. Zw./DNF.

Mitarbeiter: Dr. Thomas Ellwein, Steinebach am Wörthsee, Oberbayern / Dr. Heinrich Geißler, München-Neuaubing, Limesstr. 119 / Professor D. Hans-Werner Gensichen, Heidelberg, Eckenerstr. 1 / Dr. Willy Kramp, Villigst über Schwerte (Ruhr) / Dr. Hans M. Müller, München 9, Isenschmidstr. 4